تهافت الجنبلاطيّة في تعدّي الماركسيّة

ذات مساء من نيسان المنصرم، وموقعة كربلاء لمّا تزل ذكراها ملء الأسماع تأمّل كمال جنبلاط في موقعه من العالم، فخال – والوقت ظلام – أنّ الساح قد خلا أمامه ورأى صفوف الجبهة قد تراصّت خلفه، فامتطى صهوة المنبر في جامعة بيروت العربيّة ثم طلب الطعن وحده والنزال. أمّا شهيد الطفّ في تلك الأمسية من المحرّم فقد كان كارل ماركس، وهو، كما لا يخفى، أسد ميّت منذ نيّف وثلاثة أرباع القرن. وأمّا وثيقة وفاته فمحاضرة ألقاها كمال جنبلاط عنوانها: " في ما يتعدّى الماركسيّة".

ولو انّ المحاضرة تليت ثم حفظت لقبلنا أن يسكت كرادلة الماركسيّة المسترخون في مقاعد الصفوف الأماميّة من القاعة الكبرى، أو أن تكون إجابتهم، كما هي في "الأخبار"*، كلامًا مترعًا بالصمت، يحفظ وحدة الصفوف الأماميّة. لكنّ المحاضرة عوض أن تطوى نشرت. بل إنّها نشرت مرّتين. تفرّدت "الأنباء"، صحيفة جنبلاط، بنشرها أوّل الأمر، ثم رأت – تعميمًا للفائدة – أن تتنزل عن هذا التفرّد، فخرج عدد أيّار من مجلة "الآداب" يحمل في مكان الصدارة من صفحاته، محاضرة جنبلاط إلى كلّ من يعنى – شأن الآداب– بشؤون الفكر.

ولعلّ أهل "الأخبار" طفقوا يرتأون، خلال شهر بعد المحاضرة، بين أن يصولوا بيد جذّاء أو يصبروا على طخية عمياء، فرأوا أنّ الصبر على هاتا أحجى. إلّا أنّ في الوجه بقيّة من ماء...

---

* **ملحوظة:** نشرت "الأخبار" أثناء اشتغالنا بإعداد هذا البحث، حلقتين أخريين من ردّها على محاضرة جنبلاط، لم يكن قد أعلن عنهما في الحلقة الأولى!... ولنكتفِ هاهنا بالقول أن لنا مآخذ كثيرة على جوانب مختلفة من ردّ "الأخبار"، كبيرة وصغيرة. لكن مأخذنا على الردّ كله هو التالي: إنّ ما كتبه "اليساريّ اللبنانيّ" لا يعدو أن يكون ردًّا لأيّ ماركسيّ على أي مثاليّ، فلا يصلح بالتالي ردًّا ليساريّ لبنانيّ على كمال جنبلاط. ذلك أن هذا الردّ لا يتيح مطلقًا، لقارئه أن يتبيّن من خلاله موقفًا سياسيًا معيّنًا يتحكّم في نظريّات المحاضر مثلما تتحكّم هي فيه. إذًا يبقى القارئ اليساريّ بعد مطالعته ردّ "الأخبار" قاصرًا عن تعيين موقفه هو من جنبلاط. فلا يعلم إن كان الرجل عدوًّا لدودًا أو حليفًا قريبًا. وغنيّ عن البيان أن ماركسيّة الردّ، أيّ ردّ، رهن بمقدرته على الإفضاء إلى موقف، إلى عمل. طبعًا، لا يعني ذلك أن طبيعة الموقف أو العمل ينبغي أن تفصّل في الردّ نفسه. فردّنا، مثلًا، يقصر طموحه على أن يكون مقدّمة لبحث آخر، يشير إليه في نهايته. أمّا إسماع القارئ أسطوانة قديمة العهد، معدّة سلفًا للردّ على أيّ كان، فأمر ليس من الماركسيّة في شيء. وللبيان حُرّر.

ثم إنه لا بأس على جنبلاط من رقيق عتاب يُزجى إليه حول نظرته إلى العلاقة بين المادّة والعقل. فهذه النظرة، إذا سُلخت عن هيكل البحث، أمست مجالًا علويًّا يراح عليه ويغدى في هدوء الحكماء الوقور أو شيئًا بين العذل والعذر يتجارى عنده عاشقان في غمرة العناق. ألا ليت جنبلاط قال، في محاضرته، بذكورة الملائكة، إذًا لقال "اليساريّ اللبنانيّ" في "الأخبار" بأنوثتهم، فانتهت المباراة بالتعادل في التسامي دون أن يجد جمهور النظّارة أنفسهم ينظرون إلى هذا الكوكب الحقير كوكب الأرض، وادي الدموع والآلام.

"اليساريّ اللبنانيّ" في "الأخبار" (عدد 21-5) اختار إذًا أن يكون ردّه على المحاضر "ردًّا لا يغنيه عن الردّ"، كما يقول الشاعر. بدأ فافترض أن الماثل أمامه على الحلبة هو لايبنتز لا جنبلاط. ثم خلط بين الأوّل من هذين (وهو أيضًا أسد ميّت منذ قرنين ونصف القرن) وبين كل من باركلي و هيوم و كنط حاشرًا الجميع تحت راية المثاليّة الذاتيّة. وإذا كان همّنا في هذا البحث هو الردّ على جنبلاط قبل الردّ على ردّ "الأخبار"، فإن لنا أن نسجّل حول مقال "اليساريّ اللبنانيّ" أمرين – عدا تجنّبه الوصول إلى طرح جدّي لما ينبغي أن يعني يساريًّا لبنانيًّا في محاضرة جنبلاط، كما سلف -. أوّل هذين الأمرين تجنٍ على بعض من تذكرهم "الأخبار" ممّن سلفت تسميتهم، وثانيهما تجنّ على جنبلاط نفسه.

ولنكتفِ فيما خصّ الفلاسفة المذكورين بإعادة كلّ منهم إلى ظل رايته. فباركلي لا مادّيّ، وهيوم شكّاك تجريبيّ، وكنط مثاليّ نقديّ. فلا نجد، والحالة هذه، أن عبارة المثاليّة الذاتيّة تعني شيئًا محدّدًا حينما يشار بها إلى هذه الفلسفات الثلاث المختلفة. أمّا التجنّي على جنبلاط فهو في اتّهامه بنفي الوجود الموضوعيّ عن العالم المحسوس، شأنه في ذلك شأن باركلي. والحقّ أننا دقّقنا في المحاضرة وقارنّا بين النصوص المتناقضة فلم نجد – رغم ما كان قد ساورنا من ظنون – نفيًا صريحًا لوجود العالم المحسوس، سوى أنّ جنبلاط تصرّف، حينما كتبها، وكأنّ شيوعيّي

"الأخبار" ليسوا من موجودات ذلك العالم. وأمّا لايبنتز فلنا إليه عودة ساعة يؤون الأوان، فنروي لقارئنا حكاية الطاحون.

همّنا إذًا في هذا البحث، هو الردّ على ما جاء في محاضرة جنبلاط. ولسنا نفشي سرًّا إذا قلنا أنّ ما أورثنا هذا الهمّ الثقيل ليس قيمة الكلام الجنبلاطيّ حين يجرّد عن صاحبه. فلقد مضى حينٌ من الدهر منذ استنكف الماركسيّون عن استئصال النظريّات من جذورها الأرضيّة وحمل المعارك إلى سماء المعقولات. ولو انّ الصبر يسعف على دحض المثاليّة أو بعض مجاليها كما حملها إلينا تاريخ الفلسفة، لكان أولى بنا العودة إلى ما يتعدّى جنبلاط، أي إلى الكبار الذين مثّل بهم وشدّ من ناحل قوامه بالصلب من عودهم، ولكنّا نتأثّر في كلّ ذلك خطى ماركس في دراساته على هيغل والهيغليّين. لكنّ جنبلاط هو جنبلاط. فإذا تخطّاه النقد إلى معلّميه أيّده في دعواه واجتثّ الصدام معه من ميدان الواقع اليوميّ لينقله إلى ميدان النظر المجرّد. لذا، رأينا لزامًا علينا أن نجعل غاية النقد تبيّن الخيوط التي تصل أسمال الفكر الجنبلاطي في ما بينها حتى تؤدّي به إلى موقع معيّن من خارطة الفكر السياسيّ في لبنان. ونحن حينما نحاول ذلك نبدي لجنبلاط من الاحترام ما لم يبده هو لماركس. فلقد قطع صاحبنا الوجه الخاصّ بنظريّة المعرفة في الفكر الماركسيّ، عن الوجه الخاصّ بفلسفة التاريخ. وهو لم ينسَ قبل ذلك أن يحوّل نظريّة المعرفة الماركسيّة إلى "أنطولوجيا" حتى بدا ماركس في نهاية المطاف وكأنّه مصاب بازدواج الشخصيّة: هو الدكتور جيكل وهو السيد هايد، هو باشلار وهو لينين. كلّ ذلك على الرغم من التشديد اللفظي في القسم الأوّل على أن الماركسيّة منهج عمل، وعلى الرغم من إيراد قول مشهور لماركس حول تفسير العالم وتحويله. أمّا نحن فنرى بين قول جنبلاط بالوجود المحض الثابت للتغيّر وقوله بانحسار الصراع الطبقيّ نتيجة نموّ الأتمتة، مثلًا، صلةً سوف نحاول توضيحها في سياق الكلام.

فرضيّة العمل التي ننطلق منها هي إذًا أنّ الهرم الجنبلاطيّ، على الرغم من تداعيه، يمدّ بين مراتبه جسورًا تعمى عنها أو تتعامى عين "الأخبار" الواقفة في موضع "الاستشراف" على قمّة ما تدعوه بالمثاليّة الذاتيّة، بينما تبصرها، على يسر، عين ماركسيّة تفهم انبجاس "الانخطاف" و"العرفان" وما إليهما من واقعٍ هو، في كل حال، أخفت منهما جرسًا وأقل بريقًا وإن يكن أمّهما وأباهما.

XXXXX

ولعلّ ممّا يشفي الصدر وينقع الغلّة أن نعرض، بادئ ذي بدء، بكلام موجز لأسلوب جنبلاط في عرض بضاعته. فقد يجد القارئ في ما يكشفه النقد الخارجيّ من تفقّه الرجل في الماركسيّة وسواها من صنوف المعارف، ما يكفيه متابعة القراءة أو مؤونة العودة إلى الأصل، يقينًا منه أن الشمّ، في مثل هذه الحال، يغني عن التذوّق.

يقول جنبلاط، في مطلع بحثه، أنّ ماركس اقتبس مبدأ الصيرورة – وهو أحد مبدأين يرسي عليهما المحاضر قيمة الماركسية الفاعلة – "من ديمقريطس وهيراكليتس وقد كرّس لهما أطروحته سنة 1846 أي في السنة التي ظهر فيها كتاب داروين وقبل عشر سنوات من إصداره للجزء الأوّل من مؤلّفه رأس المال"...

في هذين السطرين اليسرَي الشأن أربعة أخطاء تاريخيّة على الأقلّ:

- أوّلها: أنّ ماركس كرّس أطروحته لديمقريطس وأبيقور، وثانيهما تلميذ من تلامذة الأوّل متأخّر عنه، وكلاهما من الذرّيّين. أمّا هيرقليطس، فيلسوف الصيرورة، فلم يكرّس له ماركس كتابًا ولا فصلًا من كتاب.

- وثانيها: أنّ ماركس بدأ العمل في أطروحته عام 1839 وأنهاه في الخامس عشر من نيسان عام 1841 بنيله الدكتوراه من جامعة "إيينا". أمّا عام 1846 فقد تعاون خلاله ماركس وأنجلز على كتابة "الأيدلوجيا الألمانية".
- وثالثها: أنّ كتاب داروين، "حول أصل الأجناس" ظهر في عام 1859 لا في عام 1846.
- ورابعها: أنّ الكتاب الأوّل من رأس المال ظهر عام 1867 لا عام 1856 كما يبدو من كلام جنبلاط، فيكون بينه وبين كتاب داروين ثماني سنوات.

ولا تظنّن أن الخلط بين هيرقليطس وأبيقور تقع تبعته على المطبعة. فمحاضرنا يعود إليه مرّة أخرى في رأس الصفحة السابعة من مجلّة الآداب.

هذه واحدة. أمّا الثانية فهي أيضًا إشارة فصيحة إلى تعلّق محاضرنا بأهداب الفلسفة اليونانية يمعن فيها تنكيلًا. يقول: "هكذا كان كل من هيراكليتس وتاليس دي ميلي [هما هيرقليطس وطاليس الميلي بعينهما] على حقّ من منظارهما في ما ذهبا إليه... هذا يدّعي التغيّر الدائب وذاك لا يرى إلّا البقاء والديمومة والثبات".

فيا لثارات الإغريق! ومن لنا بمعجزة تركز عليها الحضارة بعد أن هتك المحاضر حرم المعجزة اليونانية؟ أيكون جنبلاط هو المعجزة الجديدة؟ أجل! أمّا آية إعجازه – أو عجزه – فنلقاها في تنصيب طاليس فيلسوف بقاء وديمومة وثبات. قيل للصوفي: من أين لك هذا العلم؟ فأجاب: من جلوسي ثلاثين سنة بين يدي ربّي تحت تلك الدرجة. ولقد يطيب للقارئ أن يجرّب الجلوس تحت الدرجة المذكورة، لكنّه عند نهاية الجلسة مهما طالت، سيعلم، دون زيادة تذكر، أن طاليس تنبّأ بالكسوف بعد أن تعلّم أصول حسابه من بابل ثم عاد ببعض قواعد الهندسة بعد رحلة إلى مصر وقال بأنّ الماء هو مبدأ الكون الأوّل. هذا القول الأخير هو كلّ ما نعرفه من "فلسفة"

طاليس. فأين البقاء والديمومة والثبات، يا أيّها المحاضر، أبقاك الله وأدامك وثبّتك؟ أمّا أناكزيمان وأناكزيماندر، وهما من نعرف عنهما شيئًا يستحقّ الذكر، بين الثلاثيّ الميليّ، فلا ذكر لهما عندك. وأمّا بارمنيدس فيلسوف "البقاء والديمومة والثبات" فقد أسميته "تاليس دي ميلي"، بل لعلّك خلطت بين طاليس الميلي وزينون الإيلي.

أمّا ثالثة الأثافي أو الكبيرة التي مرتكبها في النار فصفوة أمرها في كلام يقوله جنبلاط حول العلاقة بين هيغل وماركس. فماركس "يريد أن يتخلّص، مهما كلّفه الأمر، من التناقض الذي أوجده هيغل بين المادّة والعقل، لأنّ في هذا التناقض، في الواقع، تكمن أزمة الإنسان واستقطابه إلى محورين متعاكسين وصلبه على خشبتي الازدواجيّة والثنائيّة التي لا يطمئن لها العقل في نهاية استشرافه وفي سدرة استقصائه لأنّه يطلب وحدة التفسير، وحدة الوجود. وهذا ما يفسّر لنا تحوّله عن هيغل الذي اعتنقه في بادئ الأمر... ولكن من خلال فيورباخ".

فلنبدأ تشريح هذا النصّ من آخره متّبعين في ذلك سُنّة جنبلاط حينما جعل ماركس يسير القهقرى من فيورباخ إلى هيغل. ماركس إذًا اعتنق هيغل في بادئ الأمر "ولكن من خلال فيورباخ". طيّب! طيّب حقًّا! ماركس يكتب عام 1843 وهو في الخامسة والعشرين "نقد القانون العام عند هيغل"، ثمّ يتبعه في العام التالي بـ "مشاركة في نقد فلسفة القانون عند هيغل"، ثمّ يخصّ هيغل بفصل من المخطوط الثالث بين مخطوطات 1844، ثم يعود إليه عودة شهيرة في تذييل الطبعة الألمانيّة الثانية من رأس المال عام 1873 ويذكره خلال ذلك مرارًا لا ندّعي حصرها، ثم يتبيّن لجنبلاط أنّه كان قد اعتنقه "ولكن من خلال فيورباخ". نكاد نقول مع أحمد سعيد: "إسمعوا يا عرب!".

هذا نصّ من رسالة وجّهها ماركس إلى والده في العاشر من أيّار عام 1837:

"كان الرداء قد سقط، وهُتك محرابي، فلم أجد بدًّا من تنصيب آلهة جدد في قدسه.. كنت قد قارنت مثاليّتي بما عند كنط وفيخت وغذيتها منهما ثم عدت بعد ذلك فباشرت البحث عن المثال في الواقع ذاته.. هكذا كانت الصيغة الأخيرة عندي هي الأولى في نظام هيغل.. فإذا أنا بين ذراعي العدوّ.. أقرأه من أوّله إلى آخره وأقرأ معظم تلامذته معه". واضح، بعد هذا كلّه، أنّ ماركس قرأ هيغل من "أوّله إلى آخره" قبل أن يتمّ عامه التاسع عشر. وأمّا جنبلاط فهو، على الرغم ممّا يحمله على كاهليه من سنين لا نعرف عددها، لم يعقد العزم بعد على قراءة ماركس.

هيغل، هو الآخر، لم تحظَ كتبه – على ما يبدو– بلثم يدي سيّد المختارة. ولا غرو، فهيغل رجل وضع فلسفته تاجًا على رأس التاريخ، ورأس التاريخ لا طاقة له على حمل تاجين: فلسفة هيغل وفلسفة جنبلاط. لنرجع القهقرى مع جنبلاط إلى أوّل النصّ المذكور أعلاه. مؤدّى هذا النصّ أن ماركس يريد أن ينعم بالراحة إذ يتخلّص من التناقض الذي أوجده هيغل بين المادّة والعقل لأنّ "هذا التناقض هو أزمة الإنسان الحقيقيّة، به يصلب على خشبتي الازدواجيّة والثنائيّة". (هاتان الخشبتان كما نرى خشبة واحدة) بينما يطمئن العقل إلى "وحدة التفسير" و"وحدة الوجود".

لا مراء في أنّ المرء حينما يصل به الأمر إلى الوقوع في مثل هذه الشبكة الرائعة التعقيد من الأخطاء، بين علامتي وقف، لا بدّ أن تكون له عبقريّة من نوع فريد. فلننبّه أوّلًا إلى أنّ ما نحاوله هنا ليس، بحال من الأحوال، عرضًا، بالغًا ما بلغ من الإيجاز، لفلسفة هيغل، إذ لا طاقة لنا بذلك ولا رغبة لنا فيه. كلّ ما نبغيه يتلخّص في التذكير بما يسمع به المتعاطي شؤون الفلسفة من بعيد يوم يسمع بهيغل. من باب التذكير نقول مثلًا إنّ عقل ماركس لو شاء الوصول فعلًا إلى "وحدة التفسير، وحدة الوجود" لما وجد خيرًا من هيغل يوصله إليهما، ولما انبغى عليه أبدًا أن يتحوّل عنه "بعد أن اعتنقه في بادئ الأمر". فالعقل والواقع واحد، كما يعلم الخاصّ والعامّ،

عند الفيلسوف الألمانيّ: "ما هو واقع فهو معقول وما هو معقول فهو واقع". ثم إنّ المطلق عنده روحانيّ، فهو يرفض أن يجعل للجوهر الكلّيّ صفة الامتداد، كما كان سبينوزا قد فعل. والزمان والمكان، كلاهما، تنقضهما كواقعين مطلقين، ثم تحفظهما، حركة الجدل الموصلة إلى المطلق. هذا المطلق هو الوجود الحقّ الوحيد، فما هو مبرّر البحث إذن عن مذهب غير الهيغليّة إذا كانت غاية البحث هي وحدة الوجود وهي صلب المذهب الهيغلي؟ ثم إنّ وحدة التفسير هي الأخرى مضمونة. فالمطلق ذات تعي ذاتها، لأنّ العقل الذي هو اسم المطلق بما هو ذات، كما يقول هيغل، "يقين يعي أنّه الواقع كلّه". هكذا يصل "الوجود" و"التفسير" لدى هيغل إلى راحة الوحدة التي يريدها لهما جنبلاط، وينزل الإنسان عن صليب الثنائيّة، وهي عند جنبلاط "أزمة الإنسان الحقيقيّة".

أمّا ماركس "فللأزمة الحقيقيّة" عنده، كما نعلم، حكاية أخرى. ولمّا كان هيغل جنبلاطيًّا – وليغفر لنا القارئ هذا الكفر – فقد أوصلته راحة العقل المذكورة أعلاه، في نهاية الأمر، إلى راحة من نوع آخر فقال: "كلّ ما هو كائن فهو خير". أمّا الذي كان كائنًا في أيام صاحب "الوجدان الشقي" فهو "ملكوت الروح القدس" في بروسيا. وأمّا ما هو كائن في أيام جنبلاط، وهو عنده خير، كما سنرى، فهو ملكوت الرأسماليّة الحديثة.

وحدة الوجود هي مذهب هيغل. اتّفقنا. ولكن من ذا الذي قال أنّ ماركس كان يبحث عن وحدة الوجود؟ جنبلاط. فيا عجباه! ماركس الجنبلاطيّ يبحث عن أمر لم يكن يبحث عنه فلا يجده عند من هو موجود عنده! مادّيّة ماركس وحدة وجود؟ لنا إلى ذلك عودة في سياق التصحيح الذي لا مناص للقارئ من القيام بعبئه حينما يجد نفسه وجهًا لوجه أمام مسابقة جنبلاط المملّة.

تلك هي أهمّ الموبقات التي يتعاطاها محاضرنا – رغم عفّته المشهورة – مع تاريخ الفلسفة. فإنّ رقصة التعرّي الثقافيّة تروح به – وهو في نشوتها – من أبيقور إلى هرقليطس ومن زينون

إلى طاليس ومن 1859 إلى 1846 عبر ثنائيّة هيغل و"وحدة الوجود" عند ماركس الذي "استساغ الجدليّة من خلال فيورباخ". ومن سوى هؤلاء إلى سوى سواهم، من "أينشتاين" إلى النسبيّة الفلسفية: أحرف عطف بعد أحرف عطف تلقى على عواهنها، تجمع الصيرورة عند ماركس إلى الصيرورة قبل سقراط إلى الصيرورة عند سقراط ثم عند أفلاطون، حتى كأنّ القرابة بين النسبيات ليست نسبيّة وكأنّ الصيرورة لا تصير بل تبقى هي هي، وكأنّ هرقليطس لم يقل إن المرء لا ينزل في النهر ذاته مرّتين، وكأنّه ليس على جنبلاط بعد أن خلع أطماره الثقافيّة قطعةً قطعةً ثمّ سبح، أن يتوب عن السباحة مرّة أخرى في نهر كهذا غير مأمون الصيرورة.

XXXXX

الصفحات السابقة كانت محاولة رمت إلى الفصل في مسائل من محاضرة جنبلاط متعلّقة بتاريخ الفلسفة، لم يكن ليستقيم لنا أن نوردها في سياق التحليل العامّ الذي سنبدأه الآن دون الوقوع في فخّ الاستطراد. أمّا الذي ينصب للناقد هذا الفخّ فهو محاضرنا الحرّ الطليق، وما ذاك إلّا لأنّه يقع هو نفسه فيه خلال كل فقرة تقريبًا وأحيانًا بين المعطوف عليه والمعطوف. غير أنّنا سنوضح في ما بعد أن انطماس معالم الفكر الجنبلاطيّ النظريّ شارك مشاركةً يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في إيصال جنبلاط إلى موقف سياسيّ عامّ هو أبعد ما يكون عن النظر البحت. هذا الإيضاح يقتضي، بادئ ذي بدء، متابعة لفهم الماركسيّة الذي نصادفه عند جنبلاط، إذا صحّ التكلّم هنا عمّا اصطلح الناس على تسميته فهمًا. يبقى أنّ ما أغفله جنبلاط من الماركسية لا يقلّ أهمية عمّا شوّهه منها. لذا، يتعيّن علينا، في سياق العرض النقديّ، أن نعود إلى جوانب أهملها العقل الجنبلاطيّ في "نهاية استشرافه وسدرة استقصائه"، دون أن تكون غاية العودة من قريب أو بعيد رسم صورة ما للماركسيّة. فلقد علم القارئ أن جنبلاط لم يترك في شأنها زيادة لمستزيد.

حلّ إذًا أوان الشدّ... فاشتدّي زيَم! الكتاب – تقول العامّة – يُقرأ من عنوانه. فماذا تعني عند رجل سبلين الرغبة في العبور إلى ما يتعدّى الماركسيّة؟ وكيف يتمّ له، وهمًا، هذا العبور؟ الإجابة عن هذين السؤالين هي غاية كلامنا كلّه. لكنّ جنبلاط ليس أوّل من تعدّى ولا آخر من تجاوز. فمنذ أن بانت خطوط الفكر الماركسيّ، وفلاسفة آخر الزمان يطلقون أبواقهم خلف الماركسيّة يسألونها إفساحاً للمجال على الطريق لأنّهم يطمحون إلى تجاوزها وهي أمامهم على أميال. ذاك ما يسمّيه أعداء الماركسيّة بالتعدّي، بينما يسمّيه بعض أدعيائها بالمراجعة. وهو قديم. ألا ترى أصحابه يردّونه إلى ماركس نفسه؟ فيوردون – وآخرهم في هذا الإيراد جنبلاط – قولة ماركس عام 1882 أي قبل وفاته بأشهر قليلة: "أنا لست ماركسيًّا" دليلًا على أنّ الماركسيّة ماتت قبل أن تشبّ عن الطوق؟ ويتناسى هؤلاء طبعًا – نستثني منهم جنبلاط – أن هذه القولة تعبّر عن غضبة لا على الماركسيّة، بل على بعض الماركسيّين، نذكر منهم في تلك الأيّام صهري ماركس لافارغ ولونغيه ثم شيخ المراجعين برنشتين... بقي أن ننظر، بعد هذه الإشارة، إلى قِدم المحاولات وتنوّعها من برنشتين إلى أرون، فيما إذا كان لمثل تلك المحاولات حظّ مبدئيّ في النجاح. هذا ونحن نعي سلفًا أن نقض إمكان التعدّي – تعدّي الماركسية طبعًا، لا التعدّي عليها– نقضًا مبدئيًّا، يبطل بعض الفائدة المرجوّة من متابعة البحث في الحالة الجنبلاطيّة إن حكم على المحاضرة التي بين أيدينا بالخطل قبل قراءتها، ويكون العنوان قد كفانا شرّ المعنون. سوى أنّ هدف التحليل يبقى، حتى بعد النقض المبدئي، متجسّدًا في الإجابة عن السؤالين المطروحين أعلاه حول الرغبة في التعدّي ووسائل تحقيقها الموهوم. وهما في النهاية وجهان لسؤال واحد.

نقض التعدّي – إذا شئنا أن نتجنّب عبارة منع التجاوز– يقتضي، في منطلقه، أن توضع الماركسيّة في مكانها تجاه الفلسفات. وليس إلى ذلك من سبيل يفضل الرجوع نحو النصّ المشهور الذي يبدأ به الباحثون عادةً تحديد الموقف الماركسيّ في وجه الفلسفة: "لم يجاوز الفلاسفة نطاق تفسير العالم بأشكال مختلفة، أمّا الذي يهمّ فهو أمر تغييره" (الأطروحة الحادية عشرة حول

فيورباخ) هذا النصّ يجعل للفلسفات وظيفة تفسير تؤدّي في النهاية إلى موقف تبرير. وما يجب التشديد عليه هو أنّ المادّيّة التقليديّة التي سنرى كيف يخلط جنبلاط بينها وبين مادّيّة ماركس موضوعة هنا جنبًا إلى جنب مع المثاليّة، كما يتضح من قراءة الأطروحات السابقة حول فيورباخ. الفلسفة قبل ماركس كانت تحكم على نفسها بالعقم إذ تشرف على العالم من علٍ مدّعية لنفسها صفة الشرعة التي لا بدّ للواقع أن يجاريها. هذا بينما هي دائمًا رسم مقنّع للواقع القائم، يتّخذ نفسه غاية دونما اهتمام منه باستطلاع حركة الواقع الفعليّة. وأمّا ماركس فالجديد عنده أنّه لا يفرض على الواقع قواعد تطوّر من بنات أفكاره بل يعبّر عن حركةٍ فينيرها ويؤثّر فيها من داخل إمكاناتها المحسوسة. وهو لا يحيل عناصر الواقع المتناقضة إلى أفلاك ثابتة في عالم المعقولات، بل يعيد عناصر النظر المتناقضة إلى أصولها في أرض العلاقات البشرية. يقول: "إنّ حلّ التضادّات النظريّة لا يمكن أن يتمّ إلّا على نحوٍ عمليّ بقوّة الناس العمليّة، وهذا الحلّ ليس، بأيّ حال من الأحوال، شأن المعرفة وحدها، فهو الشأن الحيويّ الواقعيّ الذي لم تستطع الفلسفة أن تقوم بعبئه لأنّها تصوّرته شأنًا نظريًا فحسب". (مخطوطات 1844- الترجمة الفرنسية- المنشورات الاجتماعية ص. 94). هذا النزول بالفلسفة من عليائها يجعلها تعبيرًا أعلى عن الحركة الفعليّة التي هي وحدة الموضوع والذات في التاريخ، بحيث لا ينفصل ذلك التعبير في صيرورته عن الصيرورة التاريخيّة نفسها وإن كان التوافق التامّ لا يحصل بين وجهي الصيرورة هذين. لا بدّ إذًا، حينما تريد الفلسفة، على وعي منها، ملازمة الواقع الذي هي بُعد من أبعاده، كما هو حالنا عند ماركس، أن تنزل مختارة إلى التاريخ الإنسانيّ في تقطّعه واتّصاله، في وحدته وتجزّئه، في تناقضاته على جميع مراتبها...

الفلسفات المسيطرة قبل ماركس كانت دائمًا فلسفات الطبقات المسيطرة، والفلسفات الصاعدة كانت دائمًا فلسفات الطبقات الصاعدة، لكنّ هذه الفلسفات كانت تضع نفسها دائمًا إمّا خارج التاريخ وإمّا على قمّته، وكلٌّ منها، على أيّ حال، هي في نظر نفسها، فلسفة الإنسان،

فلسفة الإنسان– المثال. لذا ادّعى كلّ من النظم الفلسفيّة الكبرى أنّه الكلمة الأخيرة في عالم الفلسفة، إذ إنّ الإنسان– المثال (وهو قطعًا غير موجود) أبديّ لا يتغيّر. أمّا ماركس فهو حينما ينزل إلى حلبة التاريخ لا بدّ أن يحدّد موقع فلسفته تاريخيًّا. ولمّا كان "تاريخ كل مجتمع حتّى أيّامنا هو تاريخ صراع الطبقات" (تستثنى من ذلك المجتمعات البدائيّة، كما يشير إنجلز في تعليق له على هذه الجملة من "البيان الشيوعيّ") فقد حقّ على الماركسيّة أن تحدّد موقعها تاريخيًّا، كفلسفة ولدت من وضع طبقة معيّنة تتحرّك جدليًّا داخل المجتمع وبه نحو مجتمع آخر، عبر صراع يحدّد معالمه الواسعة تطوّر قوى الإنتاج ونزوع علاقاته بالتالي إلى التغيّر.

"هكذا – يقول ماركس– لا تعود الفلسفة نظامًا معيّنًا يتصدّى لأنظمة معيّنة أخرى، بل تغدو هي الفلسفة التي تتصدّى للعالم أي فلسفة العالم الحاضر". أمّا الطبقة التي وجدت في الماركسيّة فلسفة لها فهي الطبقة العاملة. وأمّا " العالم الحاضر" الذي يذكره ماركس فهو العالم الرأسماليّ. الماركسيّة هي إذًا نظريّة المهمّة التاريخيّة التي يقع تحقيقها على عاتق الطبقة العاملة. ذلك هو السبب الذي جعل من حاولوا تعدّيها يضيعون ريّق شبابهم على غير طائل. فلا الرأسماليّة انزاح ظلّها بعد، ولا الطبقة العاملة ألغت نفسها ليبدأ تاريخ الإنسان. الماركسيّة لم تتحقّق فتُتعدّى. ولقد كان ماركس يقول منذ عام 1843: "إنّك لن تستطيع إلغاء الفلسفة إلّا بتحقيقها" (هذا النصّ وسابقه يوردهما كالفيز – "فكر كارل ماركس"– ص.155). فلنصلِّ إذن داعين لجنبلاط بطول العمر حتى إذا غدا مجتمعنا بدون طبقات، صفّقنا لزعيم المختارة ذات مساء وهو يسمعنا طبعة ثانية منقّحة من محاضرته في ما يتعدّى الماركسيّة.

ذاك لا يعني طبعًا أنّ الماركسيّة إكليل غار ينام عليه الفكر المتعب. فهي قد حكمت على نفسها أن تكون متابعة نشيطة لما يتفرّد به كل واقع متحرّك من خلال اتّصاله الوثيق أو الواهن بحركة المجتمع العامّة، في هذه المرحلة الأخيرة ممّا يسمّيه ماركس ما قبل التاريخ. لذا تموت

الماركسيّة حينما يموت العمل فيحيلها موته إلى تأمّل بحث في الواقع الجامد. ولقد ماتت مرارًا بالفعل، أو كادت، مع تباطؤ التاريخ في بعض المجتمعات، لكنها كانت تنبعث في كل مرّة – شأن طائر الفينيق– حالما ينفرج أفق العمل وتعود صناعة التاريخ إلى الازدهار. لذا، فإنّ دعاة المراجعة بين أدعياء الماركسيّة ليسوا أوفر حظًّا من دعاة التعدّي. وفي هؤلاء وأولئك لا نعرف قولًا يعدل في قوّته قول سارتر: "إنّ "تعدّي" الماركسية المزعوم لن يكون، في أسوإ أحواله، إلّا عودة إلى ما قبل الماركسية أو يكون في أحسن أحواله إعادة اكتشاف لفكر موجود من قبل في الفلسفة التي ظنّ المتعدّي أنّه قد تعدّاها. أمّا "المراجعة" فهي إمّا ضحالة وإمّا خُلْف: إذ ليس ثمّة محلّ لتكييف الفلسفة الحيّة من جديد بمجرى العالم، فهي تتكيّف به من تلقاء نفسها عبر ألف مبادرة وألف بحث إفرادي، لأنّها داخلة في وحدة لا انفصام لها مع حركة المجتمع. ("نقد العقل الجدلي"– ص.17). هكذا نكون قد قلنا كلمتنا في التعدّي والمراجعة ويكون سارتر على ما قلناه من الشاهدين.

قلنا كلمتنا إذًا... فهل نمشي؟ ما زال أمامنا كلام كثير يقال. ما زال علينا أن نتابع تقدّميّنا الاشتراكيّ وهو يتخبّط بين الرجعيّة والرأسماليّة فيخلص من "كاريبد" ليقع في "سيلا" كما يقول الفرنجة. وإذا كنّا قد بدونا حتّى الآن مثلما سنبدو في مستقبل الصفحات، نخلع أبوابًا مفتوحة، كما يقول الفرنجة أيضًا، فما على القارئ إلّا أن يطلب ثأر وقته المهدور من حامي الآخذين بالثأر. الأبواب مفتوحة، لكنّ صاحبنا يناطح الهواء بقرني عنزته، ونحن، مهما يكن من أمرنا، لا نطمع في إقناع العنزة بالدخول إلى البيت، فالله يعلم ما قد تفعله في حجرة الاستقبال، إلّا أنّنا نريدها أن لا تزعج الداخلين.

فلنسترجع بعد هذا (الاسترجاع هو قول: إنّا لله وإنّا إليه راجعون) سؤالين أو وجهين لسؤال كنّا قد طرحناهما منذ قليل: ماذا تعني عند جنبلاط الرغبة في العبور إلى ما يتعدّى الماركسيّة؟

ثم كيف يتمّ له – وهمًا – هذا العبور؟ نبدأ بتفحّص الوجه الثاني فهو أوضح بكثير من الأوّل. ثمّ إنّ الجواب عليه يعين كثيرًا على إضاءة الأوّل، وهو مظلم الملامح إلّا أنّه يفوق الثاني أهمّيّة، في ما نرى، لأنّه معناه ومحطّ رحاله.

XXXXX

الملمح الأساسيّ في القسم الأوّل من محاضرة جنبلاط – إذ هي تنقسم على الأرجح إلى ثلاثة أقسام كبرى – هو أنّه ضربة مرعبة الوقاحة يسدّدها جنبلاط إلى الوجود والمعرفة في آن واحد، فيمسح ملامحهما، دون وجل، رادًّا إيّاهما إلى أقلّ المبادئ الأولى عددًا وأشدّها إدقاعًا. فهو يحصر "القيمة النظريّة المعتقديّة للماركسيّة وفعّاليّتها العمليّة في مفهومين رئيسيّين جاءت بهما ولكنها لم تبدعهما". هذان المفهومان هما الصيرورة والنسبية ... ولسنا نشكّ في صدق إنباء السيف، لكنّ الكتب تظلّ أصدق إنباءً من المحاضرة المنشورة في "الأنباء". والكتب تقول أنّ المنهج الماركسي هو الجدل. حتى إذا جاز حصر الجدل في قوانين قليلة العدد – وهذا محلّ نقاش– فهذه القوانين، تقول الكتب، هي أربعة على الأقلّ، يستبيح جنبلاط لنفسه أن يحذف منها واحدًا، وأن يوحّد اثنين آخرَين في واحد. أمّا المحذوف فهو قانون الطفرة الكيفيّة، وأمّا الموحّدان فهما قانون الكلّ وقانون التناقض، يردّهما جنبلاط إلى النسبيّة. إغفال قانون الطفرة الكيفيّة يتيح ردّ الأعلى إلى الأدنى، وإهمال قانون الكلّ يؤدّي إلى الكثرة المبعثرة أو إلى التوحيد المسكين، وهذا الأخير هو دأب جنبلاط الذي لا يرضى بأقلّ من وحدة التفسير في وحدة الوجود. كذلك فالحدّ من أهمّيّة التناقض بدمجه في النسبيّة يؤدّي إلى الموقف المحافظ. نبدأ، في سبيل إعدام الماركسيّة، بإعدام التاريخ – تاريخ الطبيعة وتاريخ المجتمع وتاريخ الفكر– ثم نعرّج على المجتمع القائم فنسطّحه أو نرفع تناقضاته إلى الغيب، فنصل إلى ما يسمّيه جنبلاط "بلغته التقدّميّة الاشتراكيّة": "المجتمع العضويّ المنصهر الواحد" ... منطق... ولكن لا نستطردنّ.

حول قانون الكلّ يقول لوكاش وهو من أهل البيت (عفوًا ما زالت ذكرى شهيد الطفّ في البال): "ما هو ثوريّ أساسًا في العلم البروليتاريّ، ليس أنّه يجابه المجتمع البورجوازيّ بمحتويات تقدّميّة فحسب، بل هو، قبل كلّ شيء، الماهيّة الثوريّة الحاصلة في المنهج ذاته. فإنّ حكم مقولة الكلّ هو حامل المبدأ الثوريّ في المعرفة". (التاريخ والوعي الطبقي– الترجمة الفرنسية ص.47-48). أمّا الطفرة النوعيّة فمعلوم أنّها التعبير المجرّد عن عبور الإنسان ممّا قبل التاريخ إلى التاريخ كما كانت من قبل اسم عبوره من الحيوانيّة إلى الإنسانيّة. ذاك ما يغفله جنبلاط منذ السطور الأولى فيحكم على نفسه، حين يغفله، بإلقاء الرحل حيث ألقت رحلها أمّ قشعم، أي عند مبدإ الهويّة الذي ينبّهنا المحاضر، مشكورًا، إلى استغلاله على يدي الإقطاع خلال القرون الوسيطة، جاهلًا أن الإقطاع، إقطاعه هو، ما يزال يستخدمه في القرن العشرين.

ولا نجد محيصًا بعد أن وضع جنبلاط الماركسيّة في مقابل الأكوينيّة، متناسيًا الفكر البورجوازيّ كلّه وعملاقه ديكارت، من ترجمة مقطع لا بأس بطوله من تصدير "التاريخ والوعي الطبقي" للوكاش يوضح موقف هيغل من مبدإ الهوية، إذ يورد نصًّا رئيسيًا له ثم يتجاوزه إلى الموقف الماركسيّ مؤكّدًا أنّ الخطأ يماثل ذاته كخطأ، في مرحلة أولى، قبل أن يصبح مرحلة إلى الصواب.

كتب لوكاش عام 1922: ".. يوفّق هيغل إلى الحقّ أكثر بكثير ممّا يظنّ هو نفسه حينما يقول: "على النحو ذاته تبدو عبارات من قبيل: وحدة الذات والموضوع أو المتناهي واللامتناهي أو الكائن والفكر إلخ. منطوية على عيب هو أنّ ألفاظًا مثل الموضوع والذات إلخ. تدلّ على هذين من خارج وحدتهما، وأمّا في وحدتهما فلا يعود لهما المعنى الذي تصوغه العبارة. هكذا، في الحقّ، لا يعود الخطأ بما هو خطأ مرحلة من مراحل الحقيقة". (هذا كلام هيغل وأمّا لوكاش فيضيف:) "هذا القول يتجدّل في محض تأرّخ الجدل مرّة أخرى، فيغدو الخطأ مرحلة من مراحل

الصواب من حيث إنّ الخطأ خطأ ومن حيث إنّه لا خطأ في آن معًا". (الترجمة الفرنسيّة – ص. 15).

من هذا الكلام يتّضح أنّ الجدل الماركسيّ ليس – بالعبارة البسيطة – مقابلًا بسيطًا لمنطق الهويّة، بل إنّ هذا المنطق يجد مكانه في أدنى الحركة الجدليّة فهو، بالتالي، منقوض محفوظ، حسب التعبير الهيغليّ.

ذلك هو شأن "المواجهة الانتقاديّة" الأولى، في محاضرة جنبلاط: نركُز الماركسيّة على مبدأين جنبلاطيّين ثم نروي للقارئ حكايات، حكايات، حكايات، من محاكم التفتيش إلى جرائم ستالين، لنخلص إلى القول أنّ مبدأ الهويّة الملعون – الذي لا يعرف جنبلاط اسمه إلّا بلغة الأعاجم – يمسك أحيانًا بتلابيب نظرتنا إلى الماركسيّة "فنضعها في قوالب للحرف وصور وآيات للفكر لا تتغيّر، تفسد بقوالبها ويفسد العقل بها". فالماركسيّة – يقول جنبلاط – "هي مواجهة للأشياء واتجاه في تفسيرها وفي معاملتها ونهج في استشرافها، وليست معتقدًا أو مجموعة من الحقائق العقائديّة، لأنّ هذه الحقائق هي نسبيّة زمنًا ومكانًا وتراثًا وعلمًا، فكيف يصحّ أن نتمسّك بها أو نتعصّب لها فتقيّدنا برباط حرفيّتها... إلخ.". ألا يجد القارئ أنّ ثمّة طريقة في تسطيح الحقائق تتكفّل وحدها حتّى بإطفاء النار في فلسفة هرقليطس أو بإخماد انطلاقة الحياة في مذهب برغسون؟ ثم أليس هذا هو هو ما يدعوه الفرنجة هم هم (أنظر مبدأ الهويّة) خلع الأبواب المفتوحة؟

بعد ذلك نصل إلى ما يبدو أنّه "المواجهة الانتقادية" الثانية بين جنبلاط والماركسيّة. يقول جلّ شأنه: "هذا المنحنى من المنطق يقودنا إلى الاعتبار التالي الذي لم يعره ماركس الأهميّة الضروريّة في تحليله (كذا) ربّما لأنّه في انتقاضه على هيغل، لم يدرك تمامًا ذاك التناقض الداخليّ في صميم الإنسان، بين العقل الذي تتجلّى فيه الحرّيّة وقدرة التمييز وتحرّك الإرادة وبين الفكر الذي هو اسم لوظيفة ومجموعة من الصور الفكريّة تعكس رموز العالم الخارجي وصوره

الحسّيّة". نريد أن نشير، لا أكثر، إلى أنّ الاعتداد بهيغل، في هذا المضمار، لا يجدي فتيلًا. الاعتداد بديكارت، بسبينوزا – على صعيد آخر – بسواهما كان يمكن أن يدعم هذا التمييز. الإرادة اللامتناهية والعقل اللامتناهي، الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، العقل المكوِّن والعقل المكوَّن، إلخ.، طبعًا نتذكّرها! يا لسرعة العدوى! بدأنا نلعب بالفاصلة لعب صاحبنا بواو العطف. المهمّ أنّ هذا التمييز إلى أيّ المدارس انتسب، يبقى منتسبًا إلى الفكر التحليليّ وينمّ أكثر ما ينمّ عن عجز... جدليّ. لماذا ينعى جنبلاط على ماركس نقص إدراكه للعقل الجنبلاطيّ الذي هو بطابقين؟ لأنّ جنبلاط بحاجة إلى عقل كلّيّ قائم بذاته يشدّ إلى نورانيّته ما يدعوه صاحبنا بالفكر. مرّة أخرى حكاية العقل الفعّال؟ رحمك الله يا أبا نصر! نبدأ بتشييء الأفكار ثم نبحث لها عمّن يعيدها أفكارًا. ذلك أنّ جنبلاط بعد أن حذف واحدًا من قوانين الجدل ومسخ اثنين، عاد فنسي الرابع: قانون الصيرورة. الأفكار، عنده، لا يمكن أن تصير أفكارًا من ذاتها، لأنّها إن كانت في المنطق أدنى من أن تكون كذلك، فكيف تصير في المآل ما لم تكنه في المنطق؟ كيف يصحّ أن تجد في الأعلى ما لم يكون موجودًا في الأدنى؟ ومبدأ الهويّة، مبدأ الهويّة ذلك الملعون، ألا يغضب؟ لنقل إذًا إنّ ما افترضناه ساكنًا في الأصل لا يتحرّك إلّا إذا حرّكه محرِّك. ألا سبحان المحرِّك الذي لا يتحرّك: نظرية الاستلاب كلّها، ضياع الفكرة في الشيء واكتسابها ثقله، تغرّبها عن صاحبنا تغرّبًا لا يقلبه إلّا قلب الواقع، كلّها تحضّ جنبلاط على "تعدّي الماركسيّة" لكي يفهم طبيعة الفكر في علاقته بالواقع.

أثناء ذلك نقرأ: "والذي نراه في العالم الخارجيّ من تناقض اجتماعيّ وسياسيّ ليس إلّا انعكاسًا لهذا التناقض الصميميّ بين الأفكار والنظريّات... وبين العقل الكلّيّ". هنا يبلغ السيل الزبى. ما أضيع العمر يا ماركس! تُمضي سحابته مكافحًا مثل هذا الادّعاء ثم يأتيك من لم تعرفه ولم يعرفك فيقول: "لم ينتبه إليه ماركس على خطورته"، لعلّ المهديّ الذي في السودان هو حقًّا المهديّ المنتظر، فقد تجاوزنا آخر الزمان بزمان.

إلينا بالمواجهة الثالثة. هذه المرّة، المادّيّة في خطر. "لو كان الفكر محض انعكاس لصيرورة الأشياء والوقائع في الخارج وامتدادًا لها بجوهره ومادّته، لما تمكّن من إدراكها ووعيها. وكيف يمكن للمتحوّل مع الأشياء في وتيرة وإيقاع تحوّلها ذاته أن يعرف هذا التحوّل ويدرك الأشياء والوقائع من خلاله؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للمرآة أن تدرك الأشياء المنعكسة في جوهر زجاجها، إن لم يكن فيها شيء ثابت قائم بذاته هو المعرفة؟".

وعد الحرّ دين. نروي إذًا حكاية الطاحون. حدّثنا غوتفريد فيلهلم لايبنتز قال: "يجد المرء نفسه، من بعد، محمولًا على الاعتراف بأنّ الإدراك، وما يتعلّق به، لا يفسّر بأسباب آلية أي بالأشكال وبالحركات. فإذا تخيّلنا أنّ ثمّة آلة يتيح تكوينها التفكير والإحساس والإدراك فيمكن أن نتصوّرها مكبّرة – مع الاحتفاظ بالنسب عينها – حتى يستطاع الدخول إليها كما إلى طاحون، فإن أقررنا ذلك لم نجد إذ نزورها من الداخل إلّا قطعًا يدافع بعضها بعضًا، دون أن يكون ثمّة ما يفسّر حدوث إدراك ما. هكذا فإنّ علينا أن نبحث عن ذلك في الجوهر البسيط لا في المركّب أو في الآلة". ("المونادولوجيا"، الفقرة السابعة عشرة). لا نظننّ إذًا بجنبلاط مقدرة على الخلق ليست له. كلّ ما في الأمر هو عودة لا مناص منها إلى ما قبل الماركسيّة.

نريد أن نقول إنّ الحجّة الجنبلاطيّة، هنا كما في "المواجهة الانتقادية" الثانية، قائمة على تناسٍ تامّ للجدل. فالطفرة النوعيّة غائبة، والأرفع يُردّ إلى الأسفل. كان "برغسون" يقول: "لا يمرّ المرء مرّتين على خطّ الزمن". أمّا التفكير الجنبلاطيّ فهو قائم أساسًا على إبطال الصيرورة، فإذا كانت أشكال المادّة الدنيا لا تحتوي على ما يتيح بزوغ الوجدان، فلا بدّ أن تكون الأشكال العليا أيضًا عاجزة عن ذلك. الكناية عن الوجدان بالمرآة هذا معناها. وهي باطلة بالأساس. ذلك أنّ جنبلاط لا يعير كلمة "الأرفع" أدنى انتباه في قول "أنجلز": "إنّ العقل هو النتاج الأرفع للمادّة". فإذا كانت الحياة أكثر من عناصرها وكان الوجدان أعلى مظاهر الحياة، فلا بدّ – كما يوحي

جنبلاط – أن تكون الزيادة أو الرفعة جوهرًا مفارقًا للعناصر. وهو في هذا ينسى، مؤقّتًا، نظريّة "التعقّد والتكثّف" التي سوف يعود إليها حينما يضطرّه تشويه الماركسيّة إلى طلب العون من تيلار دو شاردان. المادّة هي هي والوجدان هو هو: ذاك هو مرض جنبلاط الأصليّ، مبدأ الهويّة، وهو مرض لا ينفع فيه الطبّ الهنديّ.

أمّا "الشيء الثابت القائم بذاته" في حكاية المرآة عند جنبلاط، و"الجوهر البسيط" في حكاية الطاحون عند لايبنتز، فحكايتهما – على الرغم من بُعد الشقّة – واحدة. وهي على النقيض من مطلب العقل الجنبلاطيّ في وحدة التفسير ووحدة الوجود. فالظاهر أنّ المعرفة لا تجد ما يفسّرها إذا استبعد "الجوهر البسيط" أو "الشيء الثابت". لكنّ هذا "الظاهر" ينسى المذهب الظواهري برمّته من هوسرل إلى ميرلو بونتي. فغنيّ عن البيان أنّ هذا الاتّجاه يسفّه تصوّر الوجدان على أنّه جوهر مستقلّ، ولا يرى له وجودًا إلّا بوجود الغرض، لأنّه لا يعدو أن يكون حضورًا في العالم. وليعذرنا القارئ إن عرضنا على جنبلاط أن يجرّب عضلات ثقافته – بعد أن دأب على عرضها– في تفهّم التعريف الذي نجده للوجدان عند سارتر: "الوجدان كائن يطرح في كيانه مسألة كونه من حيث إنّ كونه ينطوي على كائن سواه". (الكون والعدم – ص.29)، أو قوله في مكان آخر إنّ الوجدان هو "عدمٌ لكائن".

إلّا أنّ جنبلاط بعد "الايبنتزيّاته" السالفة الذكر، يعود فيعترف عبر نصّين يوردهما لـ أنجلز وماركس أنّ "ثوب العقل أو الفكر الفضفاض" عندهما "يفور فوق مرجل وقدر المادّة"، ولا ينسى أن يرى في هذا الفوران "دعمًا" لنظريّته في "الشيء الثابت، القائم بذاته". وقد أصبحنا نعرف الآن أنّ تلك النظريّة هي من أعراض ما سمّيناه مرض جنبلاط الأصليّ، أي خانوق الهويّة. ثمّ لا ينسى الرجل أن ينصف المادّيّة الماركسيّة، فيقرّ أنّها تقف هي والمادّيّة الآليّة على طرفي نقيض، لكنّه ينسى أنّ كلّ اتهاماته لمادّيّة ماركس، لا يمكن أن يبرّرها إلّا إغفال هذا التناقض.

إنّ مسار النقاش الذي تتبّعه القارئ في الصفحات السابقة اختطّه افتراض أوّل هو حضور همّ واحد لدى جنبلاط تنبثق عنه صيغ المسائل المختلفة في المحاضرة. ولقد رأينا هذا الهمّ حتى الآن في تجلّيات شتّى سمّيناها طمس الصيرورة، أو تسطيح التراث، أو العجز الجدليّ، أو خانوق الهويّة إلخ. هذه الوحدة موجودة، ولسنا نريد أن نصوغ معناها العميق قبل استكمال صورتها. لكنّ ما نبغي قوله الآن هو أنّها لا تمنع حصول التناقض بين عناصر الفكر الجنبلاطيّ، بل هي، زيادة على ذلك، تفتح الباب على مصراعيه أمام تراكم التناقضات رغم أنّها توحّد هذه التناقضات في هيكل تفسيريّ واحد يشبه ما يدعوه جنبلاط بالوجود المحض. فلنتابع بعد هذا التوضيح نقاشنا حول المادّيّة.

كنّا إذًا أمام "الشيء الثابت القائم بذاته". بيد أنّنا لن نلبث أن نتركه خلفنا. لمَ لا؟ باسم العلم الحديث، يقول جنبلاط، أعلن توحيد الواقع. "نحن اليوم وقد تعدّينا مرحلة هذا الصراع بين أرباب المادّة وأرباب الروح فيما كشف لنا العلم الحديث من أسرار المادّة، فإنّه يتوضّح لنا أنّ الحدود بين الفلسفة المثاليّة والفلسفة المادّيّة تكاد تتقلّص وتضمحلّ. فموضوع التناقض بين المادّة والعقل لم يعد ماثلًا لدى معظم العلماء لأنّهم تجاوزوا في أبحاثهم مفهوم المادّة ومفهوم الروح". صبرٌ جميل. أبَعْد الكلام السالف كلّه حول الشيء القائم بذاته نصل إلى هنا؟ إلى تجاوز مفهوم المادّة ومفهوم الروح؟ طبعًا تغيّر مفهوم المادّة منذ القرن التاسع عشر، مع تطوّر الفيزياء الذرّيّة. أمست مادّة العلم غير مادّة الحواس، ولكن هل تغيّر كون العالم قائمًا خارج الذهن الإنساني؟ هل تغيّر كون تموضع الإنسان في الإنتاج يتمّ عبر المادّة التي تحت حواسّه وبين يديه؟ المادّيّة الماركسية لا تحتاج، كما سنرى، إلى أكثر من ذلك ترسي عليه بنيانها. أمّا الروحانيّة – ولا نرى بأسًا من الدفاع عنها– فهي أيضًا مظلومة مع جنبلاط. كان أنجلز يتصوّر النفس الناطقة نتاجًا

أرفع لمادّة بلغت حدًّا أقصى من التعقّد. أمّا جنبلاط فيرجع بنا إلى الهيولى الطيّبة الذكر ليجعلها والعقل شيئًا واحدًا لأن العلم تعدّى "مرحلة هذا الصراع" بينهما. وإذا كان ثمّة بين فلاسفة التطوّر الروحانيّين من لا يبتعد كثيرًا عن أنجلز فإنّنا نجدهم حتمًا على غير وئام مع فلسفة جنبلاط التي "لا تزال في موضع الاختبار".

إلى أين يريد محاضرنا العالي الهمّة أن يوصلنا عبر هذا التناقض المتناقض الذي جعله بين المادّة والعقل فدافع عنه وتعدّى الماركسيّة من أجله ثم عاد فشطبه بضربة قلم؟ يبدو أنّنا لم نتجاوز الشيء الثابت الذي تجاوزناه إلّا لنقع في شيء جديد قائم بذاته، ذاك هو "الوجود المحض"، وهو "الحامل للمظهرين والمضفي صفته – أي صفة الوجود – عليهما". "ولو لم يكن... قائمًا بذاته من خلال جميع هذه التبدّلات والتغيّرات والتلبّسات والتطوّرات لكان يفنى بفنائها ويتّجد بوجودها، وهو تقرير ليس له أيّ معنى". يا أبا وليد! أهذا هو مآلك؟ تأخذ برقبة العالم تجرّده من كلّ ما عليه، من كل ما هو، طلبًا لوحدة التفسير، وحدة الوجود، حتّى نصل بالواقع إلى حالة من الفقر لم يعرفها أحد من بروليتاريا القرن التاسع عشر، ثم تقول: هذا هو العالم؟ فلا وحقّك ليس هذا هو العالم. وجودك المحض، كان صاحبه اليوناني الأوّل يقول عنه: "الواحد واحد ولن تخرج من هنا أبدًا". إبقَ أنت هنا، في حراسة مبدأ الهوية – عذرًا لسماجة التكرار– أمّا نحن فمع الخارجين.

ولو انّ هذا الوجود كان منطلقًا للنظر تطرأ عليه التبدّلات والتغيّرات إلخ.، لخفّفنا من غلوائنا. كثير هرقليطس+ واحد بارمنيدس = الوحدة في الكثرة عند أفلاطون. لا بأس ... علّمونا هذا في المدرسة. لكنّنا في محاضرة جنبلاط أمام أفلاطونيّة جديدة جديدة (تمييزًا لها عن الأفلاطونيّة الجديدة فحسب). فالوجود المحض المعدَم هو غاية الجهد ونهاية المطاف. جنبلاط (وقد عرفنا تبحّره في هيغل) يدّعي الهيغليّة. يريد لوجوده المعدَم ذاك أن يحلّ محلّ المطلق

الهيغليّ. أهون من ذلك حتمًا أن يملك المرء العالم لأنّه يعرف اسمه. الوجود المحض عند جنبلاط، إذ يريده هذا الأخير مجرّدًا من كلّ تعيين، له صفة الوجود دون غيرها. وأمّا سائر صفاته فهي سلبيّة اختيرت عمدًا كي تكون غيابًا محضًا. فهو أحديّ لطيف بسيط إلخ.، بحيث لا تكون لنا به معرفة حقيقيّة عدا معرفتنا بوجوده. هذا القالب الفارغ ليس مطلق هيغل. ما هو إذًا؟ هو – يقول جنبلاط– "التأليف الأحديّ اللطيف البسيط، الجامع في سكونه وانطوائه وباطنه لجميع الازدواجيّات". ألا كم يدلّ هذا التعريف على كاتبه!

ما هي وظيفة هذا الوجود المعدَم عند جنبلاط؟ هنا بيت القصيد. وظيفته أن يحلّ محلّ الجوهر الكلّيّ مثلًا؟ لا يهمّنا. لكنّ أحديّة جنبلاط هذه تدّعي الحلول محلّ المادّيّة الماركسيّة. يقول ماركس: "إنّ النقد الألمانيّ لم يهجر، حتّى في أحدث مجهوداته عهدًا، حقل الفلسفة. فهو عوض أن يتفحّص السلفيّات الفلسفيّة التي في أساسه، اتّجه في أسئلته جميعًا إلى حقل نظام فلسفي معيّن، هو النظام الهيغليّ. فإذا الغشّ لا يُقتصر على الأجوبة بل يدخل في صلب الأسئلة نفسها". (الأيدلوجيا الألمانيّة– الترجمة الفرنسيّة – المنشورات الاجتماعية، ص.102). إذا جاز لجنبلاط أن يحلّ وجوديّته المعدَمة محلّ مادّيّة ماركس، وجب إذًا أن تكون مقولة المادّة لدى ماركس مقولة ماورائيّة شأن الوجود المحض الذي شغلَنا به جنبلاط، وإلّا كانت المقايضة كما يقولون عندنا "حديدًا بقضامة". فهل الماركسيّة مذهب ماورائيّ، شأن المادّيّات قبلها؟ هل هي أنطولوجيا؟ أم إنّ الجنبلاطيّة تعود بنا إلى أيّام القدّيسين الثلاثة شترنر وبوير وشتراوس أعضاء "العائلة المقدّسة"؟.

ما نعرفه عن مادّيّة ماركس هو أنّها تريد، دونما طموح آخر، أن تكون تصوّرًا مادّيًا للتاريخ. هذا التصوّر يحدّده ماركس في "العمل المأجور ورأس المال" كما يلي: "إن علاقات الإنتاج الاجتماعية تتغيّر وتتحوّل مع تطوّر وسائل الإنتاج المادّيّة، أي القوى المنتِجة، ونموّها.

فعلاقات الإنتاج، بكلّيّتها، تكوّن ما يسمّى بالعلاقات الاجتماعيّة أو، على التخصيص، مجتمعًا توصّل إلى مرتبة معيّنة من التطوّر التاريخيّ". (ماركس– آثاره – الترجمة الفرنسية– ص.212– مكتبة الثريا).

النظر في النصّ يرينا بوضوح المحور الذي تدور حولها المادّيّة الماركسية وهو الإنتاج. أمّا التراتب في التصوّر الماركسيّ فواضح أيضًا: القوى المنتِجة تنبثق عنها علاقات الإنتاج التي تناسبها وهذه العلاقات تتّسع وتتشعّب من نظام الملكيّة، وهو صورتها الأساسيّة، حتى العقيدة الدينيّة، وهي أعلى صورها. ولا بدّ من التذكير بأنّ الحلقات الوسيطة ترزح بثقلها، في النهاية، على نواتها المادّيّة فتؤثّر في سرعة تغيّرها وفي وجهته، عبر تحوّل يكسب كلّ بنية صفة الاشتراع لذاتها بمقتضى ضروراتها الذاتيّة وكأنّها وجدت لذاتها في الأصل، رغم انبثاقها عن حالة قوى الإنتاج وخضوعها أساسًا لقوانينها. هذا التحوّل في منزلة العلاقات داخل دائرة ما من دوائر العلاقات في كلّيّتها يسمّيه ماركس بالتشييء Réfication وهو، في الدراسات حول الماركسية، لا يعطى دائمًا ما يستحقّ من الأهمّيّة، فيصعب على الباحث تبيّن أصل الثقل المقاوم الذي يمسي لسائر البنى الثانويّة. وفي الإمكان، لو شئنا استكمال الصورة التي يرسمها الدارسون عادة لما يسمّى بالمادّيّة التاريخيّة، أن نفصّل في شأن تطوّر القوى المنتجة ثم نضع بعد كل مرتبة من مراتب هذا التطوّر، بيانًا لعلاقات الملكيّة بالعمل كما نجمت تاريخيًّا من تلك المرتبة، ثم نصف، من زاوية الكلّ، سائر البنى المتفرّعة جدليًّا عن العلاقات المذكورة، مبيّنين، دون فصل، خضوعها لتكوين الكلّ والوظيفة التي تضطلع بها داخله بحيث تكون عنصرًا له فعّاليّة نسبيّة في ذلك التكوين، من غير أن نفترض للكلّ توازنًا كاملًا لا حصول له في التاريخ، أو نزيله عن مكانه في ما هو أشمل منه. إلّا أنّ العرض الشامل ليس غايتنا، كما سلف. فلنكتفِ إذًا على سبيل المثال، بتحديد طبيعة العلاقات بين الإنتاج العَقَديّ والإنتاج المادّيّ. ذلك أنّ هاتين الدائرتين من دوائر الإنتاج توازيان في الماركسيّة ما اصطلح الماورائيّون على تسميته بالعقل والمادّة، فيعيد القاموس

المادّيّ العلاقة بين هذين الواقعين إلى نصابها السابق على التشييء. يقول "البيان الشيوعيّ": "أتكون بنا حاجة إلى حكمة راسخة لنرى أنّ الأفكار والآراء والتصوّرات أو بكلمة واحدة وجدان الناس، تتبع في تغييرها أوضاع حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة ووجودهم الاجتماعيّ؟". "يحدّثوننا عن أفكار قلبت مجتمعًا بكامله، ذلك اعتراف منهم بأمر بسيط هو التالي: أنّ عناصر مجتمع جديد قد تكوّنت في حضن المجتمع القديم، فإذا اضمحلال الأفكار الهرمة يتوافق مع تهرّؤ أوضاع الحياة القديمة". (ماركس– آثاره– ص.180– مكتبة الثريا).

ننبّه في هذا النصّ إلى أمر رئيسيّ يحسم الجدال: تخيّر الألفاظ. كذا "يتبع في تغيّره" كذا، لا أكثر. كذا "تكوّن في حضن" كذا، لا أكثر. كذا "يتوافق" مع كذا، لا أكثر. ثمّ "أوضاع حياة"، "علاقات"، "عناصر مجتمع" أو "أفكار وآراء وتصوّرات" هي وجدان الناس الذي يرفض ماركس أن يرى فيه جوهرًا بسيطًا ويجعله مجرّد "كلمة واحدة" تعني ما سلف. ولكُنّا، لولا ضيق المجال، ضربنا، من كتابات ماركس، عشرات الأمثلة التي تنحو هذا النحو. أمّا دلالة هذه العناية باللغة فهي أنّ ماركس: أوّلًا – لا يريد أقْنَمة أيّة من الدائرتين بل يحفظ لكل منهما أصالتها في الواقع. ثانيًا– لا يريد تصوير العلاقات بينهما على أنّها ذات طبيعة أنطولوجيّة.

هكذا نرى أنّه لا المادّة عند ماركس جوهر ولا العقل جوهر ولا العلاقة بينهما علاقة أنطولوجيّة. فكيف حلّ لجنبلاط، والحالة هذه، أن يضع مادّيّة ماركس، وهي فهم واقعيّ للتاريخ، تجاه وجوديّته المعدَمة، وهي استشفاف مجرّد لوجودٍ محض يضع هلالين كبيرين حول تعيّنات الواقع جميعًا – وهي غرض ماركس– فلا يحفظ من صفاته سوى أنّه موجود؟ وإذا جاز الإيجاز فإنّ جنبلاط وماركس – ولتعذُرنا واو العطف – ينطلقان من مقولتين أرسطيّتين مختلفتين. فالأوّل يستشرف الجوهر، بينما يرسي الثاني بنيانه على عَرَض العلاقة المتواضع. ثمّ يدّعي الأوّل أنّه والثاني على صعيد واحد، بينما يعلم الخاصّ والعامّ أنّ الجوهر شأن الأنطولوجيا التقليديّة بينما

العلاقة شأن العلم، واعتمادها في الجدل الماركسيّ يعطي إيقاف المنهج الهيغليّ على قدميه عند ماركس، معناه العميق.

ذلك هو ما اصطلحنا على تسميته، بعد ماركس: "الغشّ في الأسئلة". لكنّ من حقّ جنبلاط علينا أن نذكر هنا خلاف الماركسيّين على حدود منهجهم. فإنّ المادّيّة الماركسيّة لم تبقَ على الصيغة التي تركها فيها صاحبها. بدأ تحوّلها على يد أنجلز الذي سمّاها عام 1892 "المادّيّة التاريخيّة". ثمّ نشر له ريازانوف كتابًا حول "جدليّة الطبيعة" عام 1927 مدّ ظلّ المنهج الجدليّ فيه إلى العلوم الطبيعيّة. وأمّا عبارة "المادّيّة الجدليّة" فصاحبها بليخانوف. من هنا بدأ الخروج على روح الماركسيّة العميقة. ذلك أنّ تطبيق الجدل على الطبيعة يوجب استقطابًا عامًّا للظواهر لا تسمح به، حتّى الآن، أوضاع العلم. فلا مناص إذًا من اعتباره فعلًا ماورائيًّا. وإذا كان تصوّر العلاقة بين العقل والمادّة، مثلًا، عند أنجلز – وهو من قبيل هذا الاستقطاب – يصمد للنقاش، كما رأينا، فإنّ ذلك لا يمنع من الإشارة إلى أنّ رائحة المادّيّة التأمّليّة – وهي التي فضحها ماركس– تفوح من هذا التصوّر على الرغم من هيكله الجدليّ. المادّيّة الماركسيّة مذهب في العمل. ولهذا فإنّها لا يمكن أن تكون أكثر من فهم للتاريخ – وهو مجال العمل الإنسانيّ– دون أن نعود مرّة أخرى إلى الغشّ في الأسئلة.

إلّا أنّ الماركسيّين تحاشوا، في كثير من الأحيان، ذلك الغشّ. ونحن نرى اليوم ألتوسير في فرنسا – وهو طليعة النظريّين الماركسيّين هناك – يضع مقولة "الإنتاج" ينبوعًا لنظريته، يؤدّي به إلى ذلك رفض لمبدأ "الكون" وهو محطّ رحال الفلسفة التقليديّة الذي يمسخه جنبلاط تحت اسم الوجود المحض. مثل هذا يطمئننا على صحّة الماركسيّة إذ يثبت أنّها لم تقضِ نحبها حتى الساعة، بالخانوق الجنبلاطيّ، وإن تكن هذه العلّة قد ضيّقت أنفاسها مرارًا خلال العقود الماضية.

XXXXX

كان لا بدّ لجنبلاط، بعد ما سلف من أمره، أن يوصله استبصاره إلى موقف استغراب عامّ هو عند أفلاطون بداية الفلسفة وهو عند جنبلاط نهايتها. فديدن الفلسفة أن تعلّل – في أدنى طموحها أو في أقصاه – ما يجده المرء واقعًا عندما يخرج من مسكنة ما يسمّيه هوسرل: "الموقف الطبيعيّ". لكن الجنبلاطيّة لا تجد في ذاتها تطلّب الخروج ذاك. هي قبول متفائل يكاد لا يجد المشكلة حتى يصرف همّه إلى تبريرها، فيبدأ بإعلانها عَرَضًا يقنّع الجوهر الثابت ثم يرفعها إلى شواهق المعرفة حيث تذلّل العقبات في هدأة البحث المتروّي أو تصطرع الأفكار في عنف لا يحسّ به سواها فينتهي بها الأمر ذات يوم إلى النزول سلامًا على الأرض المنسيّة. هكذا تمارس الجنبلاطيّة نفسها رياضة علوية لا تجد ما هو طبيعيّ أكثر من "الموقف الطبيعيّ". لكنّ سوء الحظّ يشاء أن تكون في الساح فلسفة تعلّم الناس أن ليس في وضعهم كلّه ما هو طبيعيّ. فلا الدين وحي يتصدّق به المولى، ولا الفلسفة كلمة الأزل في الإنسان، ولا الدولة إرادة القدر في الحياة العامّة، ولا العمل المسلوب تكفير عن الخطيئة الأصليّة، ولا قوانين الاقتصاد السياسيّ منقوشة في اللوح المحفوظ، بل إنّ ذلك كلّه هو تاريخ الإنسان، والناس – يقول ماركس– يصنعون تاريخهم وإن يكن "تراث الأجيال الميّتة كلّها يرزح بثقله الهائل على رؤوس الأحياء". (18 برومير – الترجمة الفرنسية – المنشورات الاجتماعية– ص.13). الفلسفة المذكورة هي الماركسيّة. وهي تخرج على أولئك الذي لا يرون حيثما أجالوا الطرف إلّا القوانين الطبيعيّة. لذا يخرج عليها جنبلاط عوض الخروج على الواقع. ذاك أمر لا بدّ منه: تقبَل الواقع الحاضر أو تتفاءل به خيرًا فينصرف استغرابك إلى الماركسية التي هي رفضه الفعّال، أي أنّك تصل من القبول إلى رفض الرفض فتبقى في مكانك لا تريم عنه شعرة واحدة، وهذا طبعًا غير ما أوصى به أفلاطون.

من هنا يبدو صاحبنا مندهشًا مشتّت الهوى بين ما يعجبه من الإحاطة العلميّة لدى ماركس وما لا يعجبه من أنّ الماركسيّة ليست جنبلاطيّة. فينتقل بنا "من هذا المرتقى ... إلى مواجهة أخرى تظهر فيها الماركسيّة بأنّها رغم تصعّدها في محاولة الشمول وإحاطة المعرفة التي توافر

على جناها ماركس في مجالي استكشافه، لم تتشوّف ولم تدرك جميع التناقضات الجدليّة التي تكوّن حياة الإنسان". أمّا التناقضات الجدليّة هذه فأمرها عجب. صاحبنا يذكر "منها عدًّا لا حصرًا لضيق المقام"، تناقضًا بين الحرّيّة والنظام وآخر بين الإنسان كمكْنة للتحقّق والإنسان المتحقّق فعلًا في الزمان والمكان وثالثًا في النظرة الماركسيّة إلى القوميّة والعائلة، ورابعًا بين معرفة الكيف ومعرفة الجوهر. ولن نعمد هنا إلى الردّ على سائر هذا اللقِيّات، لا لضيق المقام – رغم ضيقه – بل لضيق الصدر. بيد أننا سوف نحاول التوحيد من شتات تلك المسائل المتباينة إذ نعمد إلى استخراج الأنموذج المجرّد الذي تحكّم في طرحها وحلّها معًا. هذا الأنموذج واحد. واستخراجه سهل بعد أن علمنا ما علمناه من دائرة نفوس الفلسفة حول مرض الهويّة الذي جعل سائر بنات الفكر الجنبلاطيّ، أو سائر شياهه الضّالة تحمل رقم سجلٍّ واحد.

نتصدّى إذًا بشيء من التفصيل للتناقض الأوّل موضحين تناقضه الواضح ثم نعرض بكلمة لكلٍ من التناقضات الأخرى.

جنبلاط في كلامه على الحرّيّة والنظام لا يدع لنا مجالًا للاجتهاد. فهو يربط، دون مواربة، هذا التناقض بنظريّته حول العقل ذي الطابقين. تقيم الحرّيّة في الطابق الأعلى من عقله ويقيم النظام في الطابق الأسفل، فلا تني الحرّيّة ترقص على أرض مسكنها وترفع عقيرتها بالغناء محدثة من الجلبة ما يوقظ النظام الرائح في غيبوبة الرضا. والحرّيّة هنا هي العقل الخلّاق وأمّا النظام فهو الفكر الجامد. ولقد رأينا الجنبلاطيّة تردّ كلّ تناقض في الواقع إلى هذا التناقض الأعلى. فالعقل يجسّد حرّيّته عند جنبلاط – الذي لا ينسى في هذا المضمار أن يستشهد بماركس– في سلوك البورجوازيّة الكبيرة مثلًا، بينما الفكر الصنم قابع في الذهن البورجوازيّ الصغير يطبعه بتزمّت القاضي في الحكاية الجاحظيّة المعروفة. الماركسيّة إذًا تنسى هذا التناقض بين الحرّيّة والنظام دون أن تنساه. فالكلام الماركسيّ في هذا المجال يدور حول واقع السلوك الطبقيّ، وجنبلاط

يعترف بذلك، إلّا أنّه يصرّ على الادّعاء أنّ الماركسيّة لم "تتشوّف" إلى إدراك التناقض بين الحرّيّة والنظام.

نحن مع جنبلاط في هذا لأننا نعرف عزوف الماركسيّة عن تحويل الصراعات الواقعيّة إلى حفلات مصارعة بين العقل الفعّال والعقل المنفعل تدور داخل رأس المحاضر الهمام وأضرابه. فالتاريخ هو تاريخ صراع الطبقات. ولا ريب أنّ الطبقة المسيطرة كانت دائمًا تضبط المجتمع في نظام يتيح لها استغلال الآخرين، فيورثهم وضعهم وعيًا يجمع شملهم شيئًا فشيئًا حتى يحيلهم عبر تطوّر قوى الإنتاج، قوّة نقضٍ فعليّة يغدو مستقبلها نظامًا جديدًا يولد من رماد النظام القائم. لذا يغدو الكلام على الصراع بين الحرّيّة والنظام إفراغًا للصراع الحقّ من كل محتواه التاريخي يجعله تناقضًا مجرّدًا بين مقولتين أزليّتين. أمّا إذا كان المحاضر يشير إلى الحرّيّة التي تنصّب نفسها قوّة رفض مطلقة للنظام لا تريد أن تتعيّن في هدف محسوس، فإنّ ردّنا على ذلك هو التذكير بأنّ مثل هذه الحرّيّة سرعان ما تمسي متنفّسًا يريح النظام من بعض التوتّر القائم فيه، دون أن يغيّر في طبيعته شيئًا يذكر. هكذا تزيّف الحرّيّة نفسها حينما تكون شيًا غير دِنَميّة الواقع نفسه، فتتحوّل، طوعًا أو قسرًا، بعد أن كانت قوّة رفض، إلى قوّة تبرير. ذاك هو الفرق الضخم بين "تبديل الحياة" عند "رامبو" و"تغيير الواقع" عند ماركس. فالأوّل يضع التبديل المذكور في المطلق دونما تحديد للبديل أو وصف لسياق التبدّل. وأمّا الثاني فهو يردّ إلى الحرّيّة فعّاليّتها حينما يجعلها تنبثق من الواقع نفسه، وعيًا يضبط حتميّة التغيير ويوجّه مسيرتها. هكذا يظهر للعيان فقر الحرّيّة الجنبلاطية وهو ذو وجهين:

أوّلًا– تُجعل الحرّيّة رفضًا مجرّدًا لنظام مجرّد، فتفصل بذلك عن تحقّقها التاريخي في الالتزام الفعّال، لتمسي قوّة أزليّة تبقى هي هي – عفوًا – عبر تغيّر الزمان والمكان.

ثانيًا– يؤدّي هذا التجريد إلى إفراغ الحرّيّة من مضمونها، كوعي طبقيّ بحيث يحصل الخلط بين الحرّيّة المتحقّقة في العمل الثوريّ والحرّيّة الزائفة التي تبرّر النظام حينما تعلن نفسها بديلًا فارغًا للعمل المذكور.

يقول ماركس: "إنّ الوحدة الاجتماعيّة الظاهرة التي اجتمع الأفراد في داخلها، حتى هذا الحين، اتّخذت دومًا وجودًا مستقلًا تجاههم، وأمست، في الوقت نفسه، وهي التي تمثّل اتّحاد طبقة في وجه اخرى، لا تشكّل وحدة اجتماعيّة وهميّة فحسب عند الطبقة المسيطرة عليها بل هي أيضًا قيد جديد. أمّا في الوحدة الاجتماعيّة الحقّة، فالأفراد ينالون حرّيّتهم في الوقت ذاته الذي يتشاركون فيه، بهذه المشاركة وفيها". (الأيدلوجيا الألمانية – ص.87).

ولا ندّعي أنّ في هذا النصّ صياغة للتناقض الجنبلاطيّ بين الحرّيّة والنظام، لكنّنا ندّعي – على ثقة – أنّ فيه أكثر من ذلك بكثير. فهو يردّ العبوديّة إلى واقعها الطبقيّ ويعلّمنا أنّ تجاوزها لا يكون إلّا بتجاوز هذا الواقع. وفي ذلك إنزال للأمور إلى هذه الدنيا الدنيّة ووضع لها في سياق التاريخ الذي اختلف فقهاء الأفلاطونيّة حول مصيره في عالم المعقولات. أمّا الحرّيّة المسكينة التي هي كلّ ما نعرفه تحت اسم الحرّيّة الشخصيّة، في مجتمع الطبقات، فهي ما يسمّيه ماركس "حق التمتّع، في هدوء كامل، بما هو عارض، وذلك تحت شروط معيّنة". (المرجع نفسه – ص.88). هذه الحرية الشخصيّة التافهة لم ننظر في أمرها لأنّها لا تدخل في صراع مع النظام. فالنظام، على الرغم من التفاوت بين عطاياه، يسمح لمن تنالهم هذه العطايا أن يتلذّذوا بها جاعلين من هذه المتعة الذليلة، إذا شاؤوا، مجالًا وحيدًا يرتضون لحريّتهم الشخصية أن تتحقّق فيه. إلّا أنّنا نضرب صفحًا عن ذلك، لمعرفتنا بانصراف محاضرنا الهمام عن اغتنام رياحه حين تهبّ أو احتلاب شياهه حين تدرّ، وليقيننا من إعراضه عن أعراض هذه الفانية.

ما هو، من بعد، ذاك الأنموذج المجرّد الذي يتحكّم في طرح المسائل الجنبلاطيّة وحلّها؟ يبدو لنا الأمر ناجمًا عن تكامل عنصرين:

أوّلًا– إعدام التاريخ باستخراج مبدإٍ ثابت أو صيغة أزلية، تمسي المعطيات التاريخية تجلّيات عارضة لأحدهما، بحيث تستمدّ منه قيمتها ووجودها الفعليّين، فلا يعود للمعطى التاريخي وجود ولا قيمة بما هو تاريخي، بل يجرَّد المعطى من كل ما هو متغيّر – أي واقع– فلا يبقى منه إلّا هيكل تافه يُلقى به خارج التاريخ، رغم الادّعاء أنّه هو صلب التاريخ.

ثانيًا– جعْل المبدإ أو الصيغة المذكورين ماهيّة قائمة في عالم المعقولات. وهذا أمر سهل الفهم. فإذا كان المبدأ الثابت أو الصيغة الأزليّة شيئًا من صنع العقل، فنحن نحصل عليه قسرًا بتحكيم مقولة ما في الواقع يراعى فيها أن يكون لها من صفات الله اثنتان: القِدم والوحدانيّة. لكنّ اللعبة لا تبلغ غايتها إلّا حينما يُخلط بين الواقع والصورة الشاحبة التي يردّه إليها العقل.

هذا الأنموذج المنهجيّ، أيمكن أن يفضي بنا إلى تطلّب ثوريّ؟ مستحيل.

فالتناقض سيبقى بين النظام والحرّيّة مهما تنوّعت الأنظمة ومهما اختلفت فحوى الحرّيّة. لماذا نرفع عقيرتنا إذًا بالهجوم على النظام؟ لماذا نعبّئ قوانا بغية تغييره ما دمنا مرتاحين في هذا الأزل؟ عبثٌ وقبضُ ريح. عبثٌ وقبضُ ريح. قل لنا ذلك يا دعامة النظام ومِشعل الحرّيّة دون تناقض. تخاف؟ لا نرى حولك ما يخيف. أم إنّ الطابق الأعلى من عقلك لم يوصل بعد سكّان الطابق الأسفل إلى آخر "هذا المنحنى من المنطق"؟.

هذا ولن يعدو بنا الأمر في إشارتنا إلى طبيعة التناقضات الأخرى التي يذكرها جنبلاط أن نظهر خطلها باستخراج النموذج المنهجيّ الأرعن الذي تتجلّى في مرآته. فذلك الأنموذج هو المبدأ والمنتهى، في الجنبلاطيّة. يجفو الواقعُ واقعَه طاعةً له حتى كأنّ الله خلق الإنسان على

صورة جنبلاط ومثاله. ولسوف يتاح لنا أن نرى هذا العمى الجنبلاطيّ يشطب، في تعبّده لذاته، أشياء ضخمة من تاريخ المعرفة الحديثة بينها – عدًّا لا حصرًا – أهمّ المدارس الحديثة في النفسانيّات وأهم اللقِيّات التي حصّلتها الأنطولوجيا خلال قرن من الزمان.

ثمّة تناقض – يقول جنبلاط – "بين الإنسان كمكْنة للتحقّق وكطاقة للعقل وللحياة وللقيم مستبطنةٍ في ذاكرة خلاياه ... وبين الإنسان المجتمعيّ كما هو عليه في زمن ما وفي مكان ما وضمن تراث معيّن". صاحبنا يستحلي الكلمة: تناقض! أين التناقض؟ بين الإنسان بالقوّة والإنسان بالفعل؟ ثم إلى أين نخلص من ذلك؟ إلى التشديد على أهمية النفسانيّات. كأنّ النفسانيات الحديثة، في خير مدارسها، لم تكن متابعة للتاريخ الشخصيّ المتحقّق عبر السلوك. وكأنّ الوراثة يمكن أن تتّخذ وجودًا ذا قيمة خارج تحقّقها في أطر الحياة الاجتماعيّة التي ينخرط فيها الشخص منذ ولادته، وكأنّ المكْنة أو الطاقة يبقى منها شيء يستحقّ المعرفة خارج تجسّدها في الموضوع والوسائل والغاية. لعلّ صاحبنا هنا يشير إلى "علم الطبائع" الذي يقول بوجود نواة من الاستعدادات الفطريّة هي الطبع تتنامى على امتدادها الشخصيّة. إن كان الأمر كذلك، فلا نرى بأسًا من غضّ الطرف عن كل ما وجّه إلى هذا العلم من نقد كثير مكتفين بالإشارة إلى أنّه لا يجاوز استخراج ملامح الطبع من السلوك الواقعيّ، لا من السلوك الممكن. ف برجيه، مثلًا، في أسئلته، ينطلق من تحديد مواقف فعليّة يتّخذها الشخص في ظروف معيّنة ثم يخلص من ذلك إلى هيكل سلوكيّ عامّ يسمّيه الطبع، مدّعيًا أنّه من صنع الفطرة. طيّب. فيمَ يستميت جنبلاط إذًا في الدفاع عن إنسانه الذي بالقوّة؟ الأمر واضح: هذا الإنسان يحيا خارج التاريخ، خارج الزمان والمكان والحضارة، ثمّ هو إنسانٌ– مثالٌ، طبعًا، ينزل على الرحب في الطابق الأسفل من فندق العقل الجنبلاطي، لا يهشّ ولا يبشّ، لا يكرّ ولا يفرّ، لا يمسي ولا يصبح، لأنّه إن فعل شيئًا من ذلك غدا بالفعل فتغدو إحدى شقق الطابق الأسفل في حالة كثيرٍ من شقق الأبنية البيروتية الفخمة التي يعجز الناس بالفعل عن ولوج أقداسها فيحوّلون عنها أبصارهم عسى أن يلجوها ذات يومٍ بالقوّة.

بعد هذا الرتل من فصوص الحِكَم حول الحرّية–المثال والنظام–المثال ثم حول الإنسان–المثال، يؤمّ عالمَ المُثُل الجنبلاطيّ مثالان جديدان هما القوميّة والعائلة. "فالقوميّة ليست نتاجًا لمرحلة رأسماليّة معيّنة ... وكذلك العائلة ليست مؤسّسة ترافق مرحلة من تقلّص الإنسان في فرديّة قوقعته، بل كلاهما مظهر حياتيّ جوهريّ لما يمكننا توضيحه بنزعة الإنسان الرئيسيّة بأن يسمّي الأشياء... تمثّلًا بفعل المبدع الكبير". يا بشرى! من المبدع الكبير إلى القوميّة إلى العائلة. عاشت الوحدة الوطنيّة! الله، الوطن، العائلة! أتكون العدوى قد انتقلت بفعل التعاقب على ديوان الأشغال العامّة؟ يا قرد! بل نحن قد أخذتنا عدوى الاستطراد... فلنسترجع.

أيّها المبدع الكبير. ما سوف نقوله لك لن يكون خطبًا جللًا في عالم المعرفة. القوميّة والعائلة مظهران تاريخيّان، فلماذا تريد أن تجعل منهما جوهرين؟ حتى إذا أعرضنا عن تباين أشكال التعايش الإنساني عبر التاريخ، فماذا يبقى منه؟ وجود محض تافه لا نعرف عنه سوى أنّه موجود. أنجلز – وهو رجل جادّ – كان يعلم ذلك، فتبحّر في المسألة عبر مورغان ثم ألّف حولها كتابًا قد لا تجهل وجوده عنوانه "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة". أمّا أنت فلا ترى بأسًا من إلغاء تلك القافلة الصاعدة من علماء الإنسان متناسيًا آهات مورغان متغافلًا عن توسّلات ليفي– ستروس، مستعيضًا عن العلم كله بنزعة في الإنسان تحمله على استعادة فعل المبدع الكبير. هذه صفوة أمرنا في رفقتك. من الإنسان الموجود بالقوّة خارج الزمان والمكان والحضارة، إلى "النزعة الرئيسيّة" القائمة على هامش التاريخ منذ بدء الخليقة تدفع الإنسان إلى تسمية الأشياء بأسمائها فتلد بين ما تلد، عبر تحقّقها المستمرّ، أشكال القوميّة والعائلة. هذه النزعة تتيح لجنبلاط ما يسمّيه "توضيحًا" لأزليّة القوميّة والعائلة. ألا ترى أيها القارئ كيف تكون تسمية الأشياء بأسمائها؟!.

فلنسمِّ الأشياء بأسمائها ما دام فينا إلى ذلك "نزعة رئيسيّة". لعبة جنبلاط – ذاك هو اسمها– أمست غاية في الإملال. لذا نعفي القارئ، دون تردّد، من العودة إلى التناقض الأخير الذي يذكره محاضرنا في هذا القسم وهو بين العلم بالكيف والعلم بالجوهر. حتى إذا كان في الصبر بقيّة استطاع القارئ أن يعود في هذا الشأن إلى ما سلف أثناء مناقشة المادّيّة حول الغشّ في الأسئلة.

أنموذج واحد لا يتغيّر يتخفّى تحت كلّ المسائل، يتحكّم في مجالي الفكر الجنبلاطيّ كلّها، حتى لكأنّه مبدأها الثابت القائم بذاته أو وجودها المحض الذي هو، على الرغم من فقره، مظهر الوحدة الوحيد بينها يتّخذ مكانه خارج التاريخ، فيتعدّى الماركسيّة دون عناء، لأنّه، في رحلة الوهم، يتعدّى كلّ ما هو تاريخ، كلّ ما هو حقيقة.

XXXXX

لا ينسى جنبلاط بعد كل تناقضاته أن يقدّم إلينا إنسانه الفذّ مؤتزرًا بخرقة العارفين. فالإنسان "في نهاية التحديد وبالحقيقة والواقع، هو كائن عارف، والمعرفة لا الإنتاج هي التي تميّزه عن سائر الحيوانات ... ولولا المعرفة لما توفّر له القيام بأي إنتاج". مثل هذا الكلام في "نهاية التحديد وبالحقيقة والواقع" يتركنا في حيرة من أمر المعرفة. فلقد كنّا إلى الآن نظنّ المعرفة إنتاجًا وها نحن نكتشف أنّها معرفة. وإذا بها تسيل بين أصابعنا، تفرغ نفسها من نفسها بما هي عرق صبيب ومجالدة للواقع تصنع العارف كما تعيد صنع المعروف ضمن حركة واحدة. حتى إذا تعرّت المعرفة من شحمها ولحمها، خطرت أمامنا شبحًا يفوق في نحوله قامة المحاضر، لتجدنا جالسين، دونما إنتاج بين يدي الله تحت تلك الدرجة..

هذا ولمّا كان الإنسان "في نهاية التحديد وبالحقيقة والواقع" كائنًا عارفًا، فلا بأس على جنبلاط إذا هو توجّه إلى العلم الحديث بالدعاء ملتمسًا منه تجاوز الماركسيّة. وهو يرى التجاوز في هذا المضمار، على وجهين:

أوّلًا– "إنّه لم يعد بالإمكان حصر العلم ضمن الإطار المعتقديّ الماركسيّ وتوجيهه بمحتوى العقيدة... لأنّه في الواقع وفي النهاية، لا يوجد علم ماركسيّ وعلم رأسماليّ بل العلم واحد".

ثانيًا– "إنّ المفاهيم العلميّة، على تنوّعها واختلافها، آخذة بالانتشار بسرعة كبيرة في أوساط الجماعة. وحيث إنّ إنتاج العلم ومفاهيمه ونظريّاته أضحت متجاوزة لأكثر ما كان يتصوّره العلماء في منتصف القرن السابق ومطلع القرن الحالي... فإنّه لا مناص من... حلول نظرة جديدة للوجود تبدّل أو تعدّل أو تطوّر النظرة الماركسيّة... وهكذا دواليك...".

لنبدأ – متوخّين الإيجاز– من النقطة الأولى. إذا كانت غاية هذا القول هي التشديد على ضرورة الخروج بالعلم من ظلمات العصبية الستالينيّة، فلا بأس من ذلك. لكن الخلط واضح بين الإطار الماركسيّ والإطار الستالينيّ وهو خلط يستوجب الردّ. فإنّ الفصل الذي يحدثه جنبلاط بين الإنتاج والمعرفة يؤدّي به طبعًا إلى فصل العلم عن مآله الاجتماعي الأخير الذي تحدّده – ولا تحدّد سواه – طبيعة الأطر التي ينفذ العلم من خلالها إلى حياة الناس. فلا يجهل جنبلاط – أو لعلّه يجهل – أنّ البحث العلميّ لم يعد، في أيّامنا، صناعة يقوم بها الأفراد في عزلة صوامعهم، بل غدا العلماء فِرقًا لا حول لها ولا طَوْل دون رعاية المؤسّسات العلميّة التي يحدثها النظام. ثمّ لا يجهل جنبلاط – أو لعلّه يجهل – أنّ حاجات النظام ترزح، في غالب الأحيان، على البحث العلمي فتفرض عليه توجّهه الأخير. لذا لا تصحّ المماثلة بين العلم الذي يضع نصب عينيه تحسين بذار القمح والعلم الذي يحسّن جهازًا "يشمّ" عرق المناضلين في أدغال فيتنام فيتيح للطائرات قصف مخابئهم.

هذا عن توجّه العلم ومآله الأخير. وأمّا نموّه فلم تفكّر الماركسيّة، كما نعرفها عند ماركس، في تقييده بحاجاتها الداخليّة. بل إنّ ماركس فضح الدجل البورجوازيّ الذي أخضع العلوم الإنسانيّة من الاقتصاد السياسيّ إلى علم الأخلاق، لحاجات رأس المال. وأمّا الماركسيّة فقد اختلف بُناتها حول ما إذا كان العلم بنية فوقيّة – لها استقلالها النسبيّ – أو دائرة تشترع لنفسها دونما خضوع للبنية التحتيّة. يقول ألتوسير: "ليس من الممكن وضع العلم تحت مقولة البنية الفوقيّة، شأنه في ذلك شأن اللغة التي بيّن ستالين أنّها هي الأخرى خارج هذا الوضع. فإذا جعلنا من العلم بنية فوقيّة، نظرنا إليه كما لو كان واحدة من تلك الأيدلوجيّات "العضويّة" التي تلتحم في "كتلة" واحدة مع البنية حتى يمسي اختفاء تلك رهنًا باختفاء هذه." (نص يورده "غلوكسمان"– أنظر "الأزمنة الحديثة"– العدد 250– ص.1556). من هذا الكلام، يتبيّن عطفًا على ما نوّهنا به حول مادّيّة ماركس، أنّ تقييد العلم "ضمن الإطار المعتقديّ" ليس من الماركسيّة في شيء، إلّا إذا كان جنبلاط يعتبر أنّ ليسنكو هو وحده بين العلماء حامل لواء الماركسيّة..

النقطة الثانية. كان عرّافنا قد عرّف الإنسان بالمعرفة، فما الذي يمنعه الآن من تغييره بالعلم؟ العلم فيما يبدو، آخذ في الانتشار بسرعة "بين أوساط الجماعة". أيّ علم؟ أفيون الدعاية الذي يوزّع عبر أجهزة الإعلام؟ أم وصفات الاستهلاك الضحلة التي تعين رأس المال على الجنون في سرعة دورانه؟ يأمل عرّافنا ممّا يسمّيه انتشار العلم أن يُحلّ محلّ الماركسيّة "نظرة جديدة للوجود". وهكذا دواليك. ما أروع هذه الـ "هكذا دواليك". يا مولانا! إن كان العرفان قد عرّفك على علم يجعل استغلال الإنسان للإنسان أمرًا حسنًا، فعرّفنا عليه. الأمر بسيط. ذلك الاستغلال هو ما يريد الماركسيّون أن يلغوه. فأخرج لنا من بطون كتبك دواء يلغيه نكُنْ جنبلاطيّين إلى آخر الزمان ونقرأْ كلّ ما تنصحنا بقراءته من كتب الهند والسند. نسينا إذًا كلّ ما قلناه حول تفسير العالم وتغييره؟ يا مولانا! الماركسيّة تجد لها غنى في العلوم، فلماذا تريد أنت أن تُحلّ الخصام محل الوئام بينها وبين العلم؟ كيف تبني الماركسيّة إنسانها الجديد إذا حرمتها معونة العلم؟ ثمّ...

ثم قبضنا عليك! إنتشار العلم بين أوساط الجماعة، من أنبأك بأمره؟ عرفنا في أوّل هذه الفقرة وجه العلم الذي تعنيه. أم إنّنا أسأنا الظنّ؟ أيكون العلم الحقّ هو الذي ينتشر في أوساط الجماعة؟ إن كان الأمر كذلك فاية جماعة تعني؟ العمّال والفلاحين؟ سل طلّاب فرنسا يخبروك أنّ بين الطلبة الجامعيّين في فرنسا، أقلّ من تسعة بالمائة ينتمون إلى هاتين الطبقتين! سمعتَنا؟ قلنا فرنسا. لم نقل الهند ولا البرازيل. حتى إذا تلفّتت ناحية الماركسيّة التي تعتقد أنت أنّ العلم سوف يلغيها، وجدت سكّان جمهورية طاجيكيا السوفياتيّة وقد زاد عدد المتعلّمين بينهم أكثر من ألف ومئة مرّة عمّا كان عليه منذ نصف قرن: من أربعمائة تلميذ في مدارس التعليم العامّ سنة 1914 إلى 457 ألفًا سنة 1963. أيكون انتشار العلم هو الذي يلغي الماركسيّة أم الماركسيّة هي التي تحقّق انتشار العلم؟ لعلّك تقول الآن: هكذا دواليك.

يسمح لنا القارئ هنا بإشارتين. تعريف الإنسان بالمعرفة يتيح رفع مشاكله إلى عالم المعقولات، فيمسي من المتيسّر حلّها بنور يقذفه الله في الصدر بعد الإعراض عن عالم الإنتاج، في هذا الصدد، ممّا يوحي أنّ العلم ينتشر انتشار النور حقًّا، لا يقف دونه شيء. ذلك يعيدنا إلى الشقّ الثاني من الأنموذج المنهجيّ أعلاه. من ناحية أخرى، يتيح التشديد على وحدة العلم، في النظامين، استخراج وجود محض قائم بذاته للعلم وهذا يعزل العلم عزلًا رائع التفاؤل عن مكانه في تاريخ مجتمع بعينه، فإذا نحن من جديد مع الشقّ الأوّل من الأنموذج المذكور. هكذا دواليك...

XXXXX

نصل الآن إلى ما هو "أبلغ وأحكم". كنّا مع العلم والعلم نور. لكنّه، في ما يبدو ذو منافع أخرى. كيف لا، وهو أبو المَكْننة والأَتْمتة والسيبرنيطيقا؟ ما زلنا نسير القهقرى إذًا حتى وصلنا إلى سان سيمون. كذا فليكن تعدّي الماركسيّة وإلّا فلا.

متابعة جنبلاط، هنا، تقتضي كثيرًا من حسن الرويّة وضبط النفس. فهو يجمع في كلام قليل أضحل ما طلع به اليمين الأوروبيّ الذي يسمّي نفسه أحيانًا اشتراكيًّا ديموقراطيًّا، رغم تحالفه الوثيق مع رأس المال. لذا يشعر المرء أن الردّ لا يمكن أن يكون مشاركةً في حوار، بل يتوجّه إلى عالَم آخر. وهذا، على أيّ حال، ما سنحاول بيانه.

فلنبدأ بصياغة المسألة. النظامان يتقاربان. كيف؟ باعتمادهما هدفًا أخيرًا تحسينَ الإنتاجيّة أو ما يسمّيه جنبلاط الجدوى في الإنتاج. يتمّ لهما ذلك بتعميم الأتمتة والمكننة والسيبرنطيقا. أمّا النتائج، فسبحان من يدعوه جنبلاط بالمبدع الكبير: الفردوس الأرضي: أوّل مجاليه اضمحلال استغلال الإنسان للإنسان. ثانيهما تطوّر الحاجة فينا بحيث نترك وراءنا الحاجات التي جعلتها لنا أمّنا الطبيعة بعد أن نميتها إشباعًا ثم نشتغل بما تولّده فينا أوضاع الإنتاج من حاجات جديدة. ثالثها "أنّ مشكلة الإنسان المقبل لن تكون في توفير العمل والإنتاج له وسبله وظروفه وفي توزيع هذا النتاج على المستهلك، بل المعضلة الرئيسية للإنسان والدولة توفير الوسائل والظروف التي يستطيع فيها المواطن أن يملأ بها فراغه المملّ المضني أحيانًا في عالم تتحرّك فيه الآلات تقريبًا وحدها للعمل". رابعها زوال التناقض الطبقي، بنموّ قطاع الخدمات وانطماس معالم البروليتاريا ممّا يؤدّي إلى قيام أحلاف سياسيّة – على غرار الجبهة المظفّرة – يتجسّد فيها "المجتمع العضوي المنصهر الواحد". هذا من عجائب الفردوس الكبرى. أمّا "ازدهار علوم النفس والمادّة على السواء" فذلك أمر نسيج وحده، نعود إليه في النهاية لأنّ صاحبنا يجد فيه حلًّا رئيسيًّا "لجميع المشاكل التي نعانيها".

أيّها القارئ، طعم ماذا تجد؟ إذا تكرّمت بالسؤال عنّا، فنحن، بعد هذا الوصف، ننظر إلى العالم فلا نعرفه. أيّ عالم عالمك يا رضوان القرن العشرين؟ عالم ليس فيه الهند وليس فيه فيتنام وليس فيه إفريقيا وليس فيه أميركا اللاتينيّة وليس فيه أيّ بلد آخر. عالم ليس في لبنان. عالم

غير موجود. لك يا حضرة المحاضر مقدرة فذّة على الجهل والنسيان. فلنقصر ردّنا هاهنا على تذكيرك بالأمور التي ينبغي أن يعاقب على نسيانها القانون.

أمّا القول بتقارب النظامين، فلا بدّ، إن شئنا رسم حدوده، أن ندخل في نقاش مفصّل مع صاحبه ريمون آرون. مثل هذا النقاش يشغلنا عن مناجاتك وهو أمر لا نريده. لكننا نحبّ أن نعيد إلى ذهنك أن القول المذكور قائم على نسيان أمر ضخم هو أنّ الملكيّة الاجتماعيّة لوسائل الإنتاج هي مبدأ النظام الاشتراكيّ الأوّل الذي لا رجعة عنه. فإذا قلت إنّ الشركات المغفلة هي شكل من أشكال هذه الملكيّة قلنا لك إنّها لا تجاوز أبدًا أنموذج الملكيّة البورجوازي. لذا يبقى العامل داخلها، وإن كان مساهمًا، في موضع المواجهة مع رأس المال الذي يستلب عمله، فيستحيل بالتالي أن نعتبر أنموذج الملكيّة هذا قاعدة فيمكن أن يصل – ذات يوم – إلى إلغاء استغلال الإنسان للإنسان.

هذا في الأساس. وأمّا في الشكل فإنّ تحسين الإنتاجّية لا يتمّ ضمن سياق واحد في النظامين الرأسماليّ والاشتراكيّ. ذلك أنّ الاشتراكيّة تتولّى إعادة سلطان الإنسان على الاقتصاد بحيث يغدو الأوّل غاية الثاني وصانعه، في آن معًا، عوض أن يكون، كما في النظام الرأسماليّ، خادمه وآلة حاجاته. أمّا الإنسان فيبني تحرّره من الحاجة في ظل الاشتراكيّة وأمّا رأس المال فحاجته الأولى هي إلى زيادة سرعته في الدوران. لذلك وجدناه يصبو دائمًا إلى حيث يتمّ له إشباع هذه الحاجة، فيخلق بسببها حاجات تافهة لدى المستهلكين هي التي يريدنا جنبلاط أن نعيد النظر في حاجاتنا بعد أن نضعها في الحساب. من هنا أنّ زيادة الإنتاجيّة، في بعض فروعه، ترادف غالبًا، في النظام الرأسمالي، عمليّة تبذير منظّمة يهدر فيها ما يهدر من موارد الوطن ويشوّه فيها ما يشوّه من خلقية الاستهلاك لدى المواطنين ولا يستفيد من عطائها، في نهاية المطاف، غير رأس المال. إنّ في دعوى التقارب بين النظامين، كما وصلتنا أصيلة عند آرون وشائهة عند

مندوبه السامي في لبنان، قطعًا للاشتراكيّة عن هدفها الأكبر وهو القضاء على استلاب العمل. فحين يعبر بنا جنبلاط إلى "مستوى الكائن البشريّ المنفتح المتحرّر الذي سيبرزه التيّار الحيّ في مجال تقدّمه" ينسى، في غمرة هذه الوصلة البرغسونيّة، أنّ هذا الكائن في "المجتمع الصناعي" الذي يوقفنا عنده آرون، هو أداة رأس المال، ينصرف عن عمله الحيّ، في دورة الإنتاج، ليتحوّل العمل في نهايتها إلى رأس المال الذي لا يعدو أن يكون جثّة العمل الميّت. أم إنّ تحقّق الإنسان في عمله واستعادته أيّامه مطلب لا يستحقّ من علّامتنا الاشتراكيّ لفتة عطف؟

وأمّا المكننة والأتمتة والسيبرنيطيقا، وهي الطريق الموصل إلى تحسين الإنتاجيّة، فلا تتمّ هي الأخرى ضمن سياق واحد في النظامين. ولقد كان ماركس أوّل من أشار إلى ذلك إذ اعتبرها، في آن معًا، قمّة البغي الرأسماليّ وقاعدة الوفرة الاشتراكيّة. فهي تتيح الزيادة في مشقّة العمل إذ تبسّط تركيبه حاملة رأس المال على مطالبة العامل بسرعة في الإنجاز وأحيانًا باستعداد متّصل تستلزمه سرعة الآلة في العمل أو تشابك المهمات التي تفرض، سويّة، على العامل، ممّا يؤدّي إلى استعادة بعض من رأس المال الثابت الموظّف في الآلة بالتوفير من أجرة العامل الداخلة في كلفة الإنتاج أي في رأس المال المتحرّك. كذلك يؤدّي تحديث وسائل الإنتاج إلى المفاقمة من أمر البطالة في المجتمع الرأسمالي ومن ثمّ إلى زيادة المشاكل التي تنجم عنها، رغم كل ما قد يتصدّى لها من ضمانات اجتماعية. هذان الأمران يعرفهما الخاصّ والعامّ في الولايات المتحدة. فهناك السرعة المستشرية في استهلاك أعصاب العاملين وهناك العاطلون عن العمل الذين يتبع عددهم صفاء مزاج رأس المال أو توعّكه، لكنهم، في "الأحوال الطبيعيّة" حوالي خمسة ملايين. يضاف إلى هاتين الآفتين الناجمتين عن التحديث الرأسماليّ آفة ثالثة تعرفها البلدان التي لم تنتزع فيها الطبقة العاملة بعد تشريعات معيّنة تنظّم شؤون العمل. فإنّ تبسّط العمل الذي يتمّ، نتيجة التحديث، يتيح لربّ العمل أن يستعيض بالأطفال والنساء عن العمّال من الرجال البالغين، وذلك لقلّة ما يقنع به الطفل أو المرأة قياسًا على ما يطلبه الرجل.

إلّا أنّ المكننة عند ماركس، حينما تصل إلى مستوى ما، تحدث عبر تقسيم العمل، تكاملًا بين المهمّات الجزئيّة في الإنتاج هو، علاوةً على تحسين الإنتاجيّة، قاعدة الوجدان الاشتراكيّ عند العمّال. فالراهن أنّ التناقض الأساسيّ في النظام الرأسماليّ قائم بين طابع العمل الاجتماعيّ هذا وطبيعة رأس المال الخاصّة. لذا يمسي إلغاء هذه هو السبيل الوحيد إلى تحقيق ذاك. وإذا بالمكننة والأتمتة والسيبرنيطيقا – هذه الأخيرة لم يعرفها ماركس – تبدأ ها هنا – ها هنا فقط – بأخذ مكانها في بناء الإنسان الحرّ. فالإنتاجيّة العالية لا يمكن أن تؤمّن الوفرة للجميع إلّا في مجتمع ينتفي من داخله التناقض بين الفرد والجماعة عبر انتفائه بين العمل الاجتماعيّ والملكيّة الطبقيّة التي تكون قد زالت. ولا حاجة من بعد إلى القول بأنّ الإنسان في هذا المجتمع – المجتمع الاشتراكيّ– هو غاية الإنتاج، فلا يضحّى بذاك في سبيل هذا، كما قد يحدث في ظلّ اشتراكيّة الدولة، بل يوضع العلم في خدمة الإنسان عوض انصرافه إلى عبادة رأس المال.

ذلك تحليل بالغنا في إيجازه يرينا سوء الفأل الذي يلازم سان سيمونيّة جنبلاط. ولا بدّ لنا من الاعتذار لأنّ ما قلناه لم يجبرنا على تعدّي الماركسيّة قليلًا أو كثيرًا... فالعناصر النظرية فيه محتواة جميعها ضمن الفصل الخامس عشر من الكتاب الأوّل من "رأس المال" ...

بل ساء فألنا نحن. ما لنا بدأنا نؤخذ بالغشّ في الأسئلة؟ غصنا في تأمّلات حول أصالة النظام الاشتراكيّ، كأنّما "المسألة" هي فعلًا مسألة التقارب بين النظامين. الطيّارون الأميركيّون ماذا يلقون على فيتنام؟ قنابل أم قصائد يتغزّلون فيها بالشيوعية؟ ثم أين نحن من السيبرنيطيقا؟ أتكون الهند في طريقها إلى تعميم الأتمتة؟ حتى آرون يقرّ بأنّ إغراق السوق الهنديّة بالسلع المصدّرة من ديار رأس المال يقضي على كلّ أمل في تصنيع البلاد. بماذا تصنّع الهند نفسها؟ أبميزانيّتها العامّة التي تكاد لا تتعدّى سُبع ميزانية أمريكا، هذه السنة، لحرب فيتنام؟ أم بصدقات جمعها جنبلاط للجياع هناك من هذا البلد الذي ما زال يفضُل الهند بغياب المجاعة عن أراضيه؟

ألا طوبى لفقراء الهنود فإنّهم يرثون الجوع. أمّا المحاضر فعنده لهم جمع التبرّعات والنصح المخلص بتعميم الأتمتة. تُرى يكون العراق آخذًا في التصنيع وتكون المكننة فيه على قدم وساق؟ من أين له ذلك ما دام للشركة أن تقنّن إنتاج البترول بحيث لا يتجاوز دخل البلاد منه ما يكفيها لتصريف شؤونها العادية ويبقيها تقريبًا – يشهد على ذلك محمد سلمان حسن – بلا صناعة ولا زراعة. أفي البرازيل تبدو الأتمتة آتيةً لا ريب فيها؟ أم إنّ وكالة الاستخبارات المركزية التي اتّخذت مالتوس – إمام المحاضر– إمامًا في تلك البلاد، وجدت في تعقيم النساء هناك حلًّا عجيب الفعالية يحفظ للولايات المتحدة مصادر الموادّ الأوليّة في البلاد ويقي البلاد شرّ مجاعة قادمة، فلا يجد الغول الأحمر منفذًا إلى أدغال الأمازون؟ لا مندوحة لنا من الاعتراف بأنّ حجّتنا واهية وسؤالنا تافه، فمحاضرنا موافق، دون أن يطرف له جفن، على نهج الوكالة في تحسين النسل. أليس قد تجاوز ماركس إلى مالتوس ثمّ تعدّى مالتوس إلى هتلر فأوصى باعتماد "التقنين في الإنتاج البشري وتوجيهه – عوض التكاثر الذي لا حدّ له – إلى استنباط الأفضل والأسلم والأصحّ عقلًا ووراثةً وجسدًا؟". ألا هنيئًا لـ غوبينو فنسله، عوض أن ينقطع، آخذ في التحسّن على مرّ العقود. ثم ليعذرنا سليل الحسب والنسب، نسل الأماجد الأعلام، إذا نحن أشرنا إلى آثار خلّفتها النازيّة في تصوّره للإنسان، فإنّما هو سياق الحديث جرّنا، قسرًا، إلى هذه الإشارة في معرض التشديد على أنّ البرازيل ليست في سبيلها إلى ولوج عالم السيبرنيطيقا.

لا البرازيل ولا أضرابها. تصنيع العالم الثالث أمر لا يصل إليه العالم الثالث إلّا عبر الخلاص من أشكال الاستعمار الجديد كلّها. مؤسف أن يضطرّنا المحاضر إلى التذكير بأمر كهذا يتنفّسه المرء مع الهواء في ظل نظامنا اللبناني. فالسياسة الأميركيّة في العالم الثالث قائمة على دعامتين ضخمتين هما استبقاء السوق مفتوحة أمام الصادرات الأميركيّة واستبقاء مصادر الثروة الطبيعية في خدمة الصناعة الأميركيّة. وكلا هاتين الدعامتين تقوّض، بطبيعة الحال، حركة التصنيع من دعائمها. لكن رأس المال الجديد يجد أحيانًا بعض الأسباب التي تحمله على

تثمير نفسه في البلدان المعنيّة مفضّلًا ذلك على تصدير البضاعة الأميركيّة إليها. أمّا أسباب التفضيل ذاك فيوجزها هاري ماغدوف على النحو التالي:

"أوّلًا- أن تكون حصّة الربح المتوقّع نجومها عن زيادة الإنتاج في الداخل (أي في الولايات المتّحدة) أخفض بكثير من حصّة الربح الناجمة عن الصناعات المقامة في الخارج.

ثانيًا- أن تتيح هذه التثميرات تحكّمًا في قطاع أوسع - يتاح على أمانٍ أوثق- من سوق أجنبيّة معيّنة.

ثالثًا- أن يكون في الوسع الاستفادة من نظام التصدير في البلد الذي يجري فيه التوظيف. هكذا تؤمّن البيوتات الأميركيّة في إنكلترا عشرة في المائة من الصادرات البريطانيّة.

رابعًا- أن يكون في الإمكان الوثوق سلفًا من التحكّم الكلّيّ في قطاع صناعيّ يقوم على استعمال المنجزات التقنيّة الجديدة التي تحميها، عادة، تشريعات الملكيّة الصناعيّة. من هذه الوجهة، يبدو أنّ أهمّ الظواهر المقلقة في عصرنا هو زحف الصناعة الأميركيّة على أعلى القطاعات مستوى تقنيًّا في البلدان المصنّعة".

أمّا الفائدة العظمى من هذه التثميرات فيحقّقها طبعًا رأس المال الأميركي. فقد بلغ حجم تثميراته بين عامي 1950 و1965 في أميركا اللاتينيّة ثلاثة مليارات وثمانماية مليون من الدولارات فقط، عاد من ريعها إلى الولايات المتحدة أحد عشر مليارًا وثلاثمئة مليون. فيكون الريع الصافي سبعة مليارات ونصف المليار. هذا ويتفاقم أمر السرطان الأميركي في جسم العالم عامًا بعد عام. فبينما كان حجم الصادرات الأميركيّة سبعة مليارات وأربعمئة مليون من الدولارات عام 1950 وكان حجم مبيعات الصناعات الأميركيّة المقامة في الخارج ثمانية مليارات وأربعمئة مليون، وصل أوّل الحجمين عام 1964 إلى عشرين مليارًا وستمئة مليون، وعبر الثاني إلى سبعة

وثلاثين مليارًا وثلاثمئة مليون. أمّا حماة رحلة العظمة هذه فهم – يقول ماغدوف – "القوى السياسيّة والماليّة والعسكريّة في الإمبراطوريّة، لا يتردّدون في استخدام جنود البحريّة والقواعد العسكريّة والتآمر ووكالة الاستخبارات المركزيّة والألاعيب الماليّة، إلخ .. بيد أنّ أساس التبعيّة هو في بنية ماليّة صناعيّة، تولّد في ظل قوانين السوق التي يزعم أنّها طبيعيّة، شروط التبعيّة الاقتصاديّة".

هذا كلام ماغدوف (الجوانب الاقتصاديّة للإمبرياليّة الأميركيّة– "الأزمنة الحديثة" – العدد 250). وإذا كان فيه من عبرة فهي أنّ السبيل إلى التصنيع، في العالم الثالث، لا يقوم على التفاؤل الاقتصاديّ البليد، بل على اعتماد النهج الاشتراكيّ الذي يتصدّى، على المستوى السياسيّ وعلى كلّ مستوى، للاستعمار الجديد فيجتثّه من جذوره، مانحًا نفسه بذلك وسيلة هي الأولى بين وسائل بناء النهضة. أمّا انتظار الأتمتة الأبله فهو لا يؤدّي إلّا إلى المجاعة.

المجاعة... عجيب أمرنا. نسمّيها كأنّما نذكر غائبًا. لكنّ الأعجب هو أمر جنبلاط. فهو حينما يصف جنّته، ينسى أنّ الإنسان، وإن لم يكن بالخبز وحده يحيا، هو في حاجة إلى الخبز. ولا ندري كيف يصحّ كلام عن الازدهار الاقتصاديّ لا يضع في حسابه أنّ إنتاج الأغذية في العالم الثالث هو، على تدنّيه البالغ، راكد أو متراجع من سنوات كثيرة. كتب سوفي، بعد أن ذكر أرقام الأمم المتحدة لعام 64–65 حول نموّ إنتاج الأغذية في العالم: "إنّ إنتاج الغذاء للفرد الواحد ما زال في المستوى ذاته منذ ما قبل الحرب. وأمّا التطوّر الحالي فهو إلى مضاعفة البؤس". (مالتوس ووَجْها ماركس– ص.90). وإلى القارئ بعض المقارنات التي يقيمها سوفي: "إنّ استهلاك الحليب من قبل الفرد الواحد في العام الواحد ينزل من ثلاثماية لتر في الولايات المتحدة إلى مايتين في سويسرا إلى 14 في الشيلي إلى 6 في الهند.

"ثم إنّ استهلاك اللحم، من قبل الفرد الواحد في العام الواحد، ينزل من مائة كيلو في استراليا إلى 70 في فرنسا إلى 8 في مصر إلى 2 في الهند إلى واحد في الكونغو...

"ثم إنّ النقص في التغذية يحدّ من النموّ. فالغلام الأميركيّ تُرْبي قامته على قامة الغلام المكسيكيّ في عامه السادس "برأس" أي بعشرين سنتيمترًا. "وتقول منظمة الصحّة العالميّة إنّه كلّما مات طفل في الولايات المتّحدة من سوء التغذية مات ثلاثمئة في بلدان معيّنة من أمريكا اللاتينية". (المرجع أعلاه– ص.92).

والراهن، من بعدُ، أنّ هذه الحال كلّها، زراعة وصناعة، ليست تجلّيًا لغضب أمّنا الطبيعة على إخواننا في الهند أو في الأرجنتين، بل إنّ تزايد السكّان المرعب – وهو نفسه ذو أصول اجتماعيّة – ثم الأنظمة الاجتماعيّة الفاسدة الخانعة المستعبدة هما السبب. وإذا كنّا لا نرى في الحدّ من النسل رأي السادة الكرادلة، فإننا نفرّق بينه وبين ما يسمّيه جنبلاط "استنباط الأفضل والأسلم والأصحّ عقلًا ووراثةً وجسدًا". حتى إذا تبدّت للقارئ سفاهة السفسطة الآنفة الذكر حول المكننة والأتمتة والسيبرنيطيقا، علم القارئ أنّ العمل الثوري – لا الانتظار الفاغر فاه دهشة أمام الوهم – هو سبيل الخلاص الوحيد أمام الشعوب المتخلّفة. كذلك – والأمران واحد – فإنّ الماركسيّة اللينينيّة – وهي، على أيّ حالٍ، ليست هيكلًا يقسر الواقع على التشكّل بشكله بل منهجًا في تحقيق الإنسان عبر إيصال الواقع إلى أقصى وعوده – هي منارة الثورة الوحيدة، ثبتت للتخلّف في أشدّ البلدان تخلّفًا من روسيا القيصر إلى كوبا باتيستا. وأمّا الجنبلاطيّة فهي انتظار متطامن ونبوءة كاذبة بمهديّ من عصر الذرّة يملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعدما ملئت ظلمًا وجورًا.

بقي أن ننظر في ما يدّعي عرّافنا – رجمًا بالغيب – أنّ "المجتمع الصناعي" الآروني قد أحدثه من تحوّلات في بنيته – بنية المجتمع لا بنية المحاضر – إذ قلّص استغلال الإنسان للإنسان

وطمس وقفة الطبقة العاملة في وجه المجتمع وطوّر الحاجة... ثم إنّه سوف يجعل معضلة الإنسان الرئيسيّة في ملء "فراغه الممل المضني".

أمّا استغلال الإنسان للإنسان الذي يدفع الأميركيّون – في فيتنام وحدها – حوالي ملياري دولار شهريًّا، من أجل حمايته، فيعرف حكايته الزنوج مثلًا كما في الولايات المتّحدة كذلك في جنوب إفريقيا، كما في السماء كذلك على الأرض. ولا نحبّ أن يفهم القارئ أنّ العمّال الأوروبيّين مثلًا قد خرجوا من عالم الاستغلال بفضل الأتمتة، فإنّ لهم في ذلك الخروج المزعوم رأيًا يعلنونه في نضالهم اليومي الذي ينيره تصوّر للعالم مختلف بيّن الاختلاف عن الجنبلاطيّة. يقول ترانتين: "يمكن الذهاب، على ضوء التجربة الإيطاليّة، حتّى القول بأنّ تضاؤل الاستغلال في أشدّ صوره حدّة وبربريّة أو اختفاؤها قد رافقهما نموّ في وعي شروط الاستلاب الجوهريّة بين العمّال". (الأزمنة الحديثة- العدد 196-197 ص. 630-631)... ولا نزيد.

أمّا القول بأن الطبقة العاملة آخذة في الذوبان لأنّ "قسم الخدمات سيتضخّم ويشمل بالنسبة للأقسام الاقتصاديّة الأخرى بحيث تتحوّل إليه معظم اليد العاملة في الحقل الصناعيّ والزراعيّ أيضًا"، وأمّا الخلوص من ذلك إلى فقدان "تناقض الطبقات في مفهومه الماركسيّ في جدّته وجدواه" أو إلى زوال "البروليتاريا بالمعنى الماركسيّ المعروف" فكلاهما فضيحة جهل توقع المحاضر فيها صحافة اليمين. ولقد كان فوراستيه – بعد كولن كلارك – قد وعدنا بنهاية الصراع الطبقي على يد الخدمات. ولكنّه صاغ هذا الرأي بكثير من اللباقة يميّزه عن فظاظة المحاضر، ثم عاد فخفّف كثيرًا من غلوائه أمام جمهور غفير، في إحدى الأمسيات من أسبوع الفكر الماركسيّ في باريس عام 1965. وليكفنا هنا أن نشير إلى أنّ نسبة العمّال الصناعيّين إلى مجموع القوّة العاملة في البلدان الصناعية، لا تني ترتفع. نأخذ فرنسا مثلًا. يقول ماتيو مستشهدًا بأعمال معهد الإحصاء الفرنسي عام 1960 (المرجع أعلاه ص.408-409): "يمكن الركون إلى أن أسر الأجراء تشكّل

نحو 63% من قطاع أسر الأشخاص العاملين (53% من مجموع سكّان فرنسا). أمّا الشطر الذي يمكن أن يعدّ بين الطبقات الشعبيّة (باستثناء الأطر) فيبلغ في ما يخصّه 53% من المجموع الأوّل و45% من الثاني. أخيرًا تشكّل فئة العمال بالمعنى الضيّق (العمال- أجراء الزراعة) 40% من المجموع الأوّل و 34.5% من الثاني. "حتى إذا قسنا هذه الأرقام إلى أخرى من عام 1954 وجدنا أن عدد العمّال بالمعنى الأضيق – أي باستثناء الأجراء الزراعيين- قد زاد 6% بينما تناقص عدد المزارعين 13% وعدد أجراء الزراعة 18%، وأمّا فئة المستخدمين وهي أكبر الفئات في القطاع الثالث فقد تناقص عددها بنسبة 5% والراهن أنّ هذا التناقص في الزراعة والخدمات – فئة المستخدمين- يجد مآلًا له غالبًا في الصناعة. وإذا كان نموّ الطبقة العاملة النسبيّ 6%، يبدو وهمًا، وكأنّه عاجز عن امتصاص التدنّي – كلّه أو جلّه- في كلّ من قطاع الزراعة والمستخدمين، فما ذلك إلّا لأنّ عدد العمّال المطلق يساوي – تقريبًا- عدد المشتغلين في القطاعين الأوّل والثالث معًا. هذا ولا بدّ من الإقرار بأنّ أصحاب المهن الحرّة والأطر العليا والأطر المتوسّطة (وهو جميعًا من أهل الخدمات) قد ارتفع عددهم ارتفاعًا كبيرًا جدًّا خلال الفترة ذاتها، بينما كان عدد المستخدمين يسير إلى التدنّي. لكنّ قطاع الخدمات، بقضّه وقضيضه، لم يجاوز 17.3% من مجموع السكّان بينما بلغت نسبة العمّال وأجراء الزراعة، كما رأينا، مثلَيْ هذه النسبة.

وإذا كانت هذه الصورة تحتاج إلى بعض التعديل، في حالة الولايات المتّحدة، حيث نفد فائض الريف من اليد العاملة أو كاد، فإنّ تاريخ البلاد الفريد ونسبة ما تستغلّه من ثروة العالم كله يفسّران ذلك. لكن استغلال الإنسان للإنسان ليس، في الولايات المتّحدة، أقلّ خطرًا منه في بلد صناعيّ آخر.

الطبقة العاملة، إذًا، ليست آخذة في الاضمحلال. وليس ثمّة ما يثبت أن "أمل القرن العشرين الكبير" هو فوراستييه أو جنبلاط. ثم إنّ الحقل الذي تنتشر فيه العبوديّة لرأس المال يتّسع

شيئًا فشيئًا في البلدان المصنّعة حاملًا فئات جديدة ذات شأن على اللحاق بصفوف الطليعة العمّاليّة في مناضلتها استغلال الإنسان للإنسان. من هذه الفئات الأطر الصغيرة – وحتى المتوسّطة – التي يتقارب وضعها في الإنتاج يومًا بعد يوم مع وضع العمّال المهرة، ويلتقي نضالها الطبقيّ أكثر فأكثر مع نضال الطبقة العاملة. فأيّ معنى يبقى للقول "أنّ مفهوم البروليتاريا بالمعنى الماركسيّ المعروف والذي رافق النظام الصناعيّ في القرن التاسع عشر في بعض بلدان أوروبا" زائل لا محالة. ما أشقانا في صحبتك يا رجل! أينبغي أن يكون المرء من أهل العرفان كي يعرف ما تعنيه؟ لعلّ المكاسب الضخمة التي حقّقتها الطبقة العاملة هي التي حملتك على هذه النبوءة. كان البدوي يقول لمسيلمة: لكلّ نبيّ برهان فما برهانك؟ فيصيح النبي المزعوم: أعطوه خمرًا وجارية. لمَ إذًا لا تقوم الطبقة العاملة إلى رأس المال فتشهد أنّه رب العالمين؟ أليس قد أعطاها خمرًا وجارية؟ ما نظنّ – والحقّ يقال – أنّها فاعلة. فقد كان ماركس – يذكّرنا بذلك باسّو – يرى في القانون الذي حدّد يوم العمل بعشر ساعات – وهو أضخم ما حقّقته الطبقة العاملة من انتصارات في تلك الأيام – حافزًا بالغ القوة على التشدّد في النضال ورفع مستوى تطلّبه، لأنّ ذلك القانون كان أوّل أمارات الاقتصاد الجديد، اقتصاد الطبقة العاملة القائم – لا على تسلّط العرض والطلب– بل على التطلّع الاجتماعيّ. من هنا أنّ هذا القانون، وإن كان النظام قد امتصّه واستعاد توازنه من بعده – قد عزّز وقفة العمّال في وجه النظام لأنّه عيّن مدّة قصوى لاستغلال العامل الذي لم يكن يخضع لتعيين في الزمن، فأتاح للعامل أن يجد بين ساعات اليوم ما يخصّصه لتعميق وعيه وكوّن في داخل النظام "سابقة" هي ونواميسه الكبرى على طرفي نقيض. هذا كلّه علّمنا إيّاه ماركس. أمّا باسّو فهو يصرف همّه إلى تحليل يتأثّر خطى هذا التحليل موضوعه: ارتفاع الأجور والضمان الاجتماعي ورأسماليّة الدولة. وإذا كان يستحيل علينا تقديم التحليل المذكور إلى القارئ في سطور قليلة، فلنذكر أن باسّو ينبئنا، في غاية البحث، أنّ رأس المال الجديد قد تمكّن من طمس الأزمات الدوريّة بفرشها، في معظم الأحيان، على مدى زمني مناسب.

لكنّ التناقض الذي كشفه ماركس في أساس النظام قد زادت حدّته. هذا التناقض قائم، كما نعلم، بين تعمّق الصفة الاجتماعية لسياق الإنتاج وبين السيطرة الخاصّة في علاقاته. لذا فإنّ استراتيجيّة العمل الثوريّ الجديد التي يرسم خطوطها باسّو في مواجهة الرأسمالية الجديدة، تقوم على مدّ من الإصلاحات في البنية الاجتماعية تتواتر شاملة منتظمة، يتصدّى فيها عناد الطبقة وصبرها للسيطرة الخاصّة في علاقات الإنتاج إلى أن يتمّ محوها الكامل بعد الأزمة الثوريّة الختاميّة. (أنظر: آفاق اليسار الأوروبي- الأزمنة الحديثة- عدد 249).

.. يا مولانا، إن كنت ترى غير هذا الرأي فهات لنا برهانك.

وما نرى أنّك تعرف – ولتعذر صراحتنا- ما هو "مفهوم البروليتاريا في المعنى الماركسيّ" حتى تعلن تبدّله. دعنا إذن نخبرك به دون انتظار جزاء ولا شكور. فاستلال المرء من غفلته الواثقة قد يذهب بلبّه غيظًا إذا كان قد ذهب في توريط نفسه مذهبك البعيد. يقول ماركس: "إنّ ملايين العائلات من الفلّاحين تكوّن طبقة بمقدار ما تكون معيشتها داخل أوضاع اقتصاديّة تفصل كلًّا منها عن الأخريات وتضع مصالحها وحياتها وحضارتها في مواجهةٍ ما للطبقات الأخرى لكنها لا تشكّل طبقة بمقدار ما توجد بين الفلّاحين الصغار صلة محليّة فحسب وبمقدار ما يعجز التشابه بين مصالحهم عن خلق توحّد بين صفوفهم أو صلة وطنية بينهم أو تنظيم سياسي يجمعهم". ("18 برومير..."، ص.105). عليه، فليس من قبيل الصدفة في شيء أن نجد ههنا دون زيادة أو نقصان عناصر ثلاثة ألّف منها لينين تحديد الطبقة المشهور عنده. وأمّا العناصر تلك فهي التالية: أوّلًا- وضع الطبقة في الإنتاج. ثانيًا- علاقاتها بالطبقات الأخرى في المجتمع. ثالثًا- وعيها الطبقي.

وأملنا أن تكون الصفحات السابقات قد بيّنت أنّ التطوّر في أوضاع الطبقة العاملة أوصلها اليوم، في البلدان المصنعة، إلى مواجهة لرأس المال أصدق وتحالف مع الفئات التي امتدّ إليها

استغلاله أوثق ووعي طبقيّ أعمق. أمّا الأوّل والثاني فأتاحتهما وقفة رأس المال الاحتكاريّ في وجه سائر الفئات الاجتماعيّة وأمّا الثالث فقد جلا صفحته قرن وثلاثون عامًا من العمل الثوريّ منذ تمرّد عمّال الحرير في ليون حتّى الإضراب العامّ الأخير في فرنسا كلها، وقد كان، والحقّ يقال، لا يزال في التمخّض يوم رفع المحاضر عقيرته متعدّيًا نظرية الثورة.

أمّا الغريب غرابة الشيفران فهو أن يقترح جنبلاط – لحاجة يعرفها– تعديل نظرة الماركسيّة إلى الحاجة محتجًّا بأنّ الآلة أمست في أيّامنا والدة الحاجات. يقول صاحبنا هذا القول على مسافة أسطر قليلة من إبدائه الرغبة السامية التي عرفنا في إلغاء الطبقة العاملة. ما حيلتنا إن كان جنبلاط يرى الجدل، كل الجدل، في أن يناقض المرء نفسه بين الفقرة وتاليتها؟ أليس أنّ الفطنة قد أنست الرجل أن تولّد الحاجات الجديدة هو منجم الحوافز الجديدة لدى العمّال يغذّي جذرية وقفتهم في مواجهة رأس المال ويحفظ تصميمهم على ضرب منطق الربح الخاص الذي يحمل رأس المال على اجتثاث أوفر ما يمكن اجتثاثه من القيمة الفائضة في الإنتاج، وذلك بحرمان العمّال، وسع طاقته، من أغراض حاجاتهم على اختلافها؟ وإذا كانت مجتمعات الاستهلاك اليوم تحاول الحدّ من حاجات معيّنة وخلق حاجات أخرى – وفق منطق الربح أيضًا– فذاك لأنّ رأس المال أخذ يجد نفسه مقسورًا على الدوران حول نفسه بسرعة الهارب من الموت كي يحفظ في معدته دائمًا بُلْغةً من ربح تعينه على متاعب الشيخوخة. يقول ماركس: "إنّ الواقعة التاريخيّة الأولى هي إذًا إنتاج الوسائل التي تتيح إشباع الحاجات أي إنتاج الحياة المادّيّة نفسها. أمّا الواقعة الثانية فهي أنّ الحاجة الأولى حينما تشبع، فإنّ فعل إشباعها والآلة التي استحدثت من أجل ذلك الإشباع يولّدان حاجات جديدة ...". (الأيدلوجيا الألمانية – ص.25–26). غير أنّ ماركس لا يصل من هنا إلى إلغاء الطبقة العاملة ولا تتولّد عنده حاجة إلى الإسراء من عالم أربعة أخماس سكّانه قد مسّهم الضرّ إلى فردوس الأتمتة الذي وعد به محاضرنا أتباعه الصالحين. ثم إنّ صاحب هذا الفردوس الموعود المفقود، بعد أن يطلب من الكتب الماركسيّة – التي لم يفتحها–

تعديل تصوّرها للحاجة، لا يبدي ولا يعيد في أمر هذه الحاجات التي تلدها لنا الآلة. فهو يرضى أن يفرض منطق الربح حاجات سفيهة يغرسها الإعلان السفيه، لا يشبع إشباعها في الواقع إلّا حاجة التناسل عند رأس المال، ولا يضيمه أن تبذّر قوّة العمل في سبيل حاجات ليست حاجاتها بينما يرزح الجوع والمرض والجهل على كاهل الإنسان. أحقًّا تقادم إلى هذا الحدّ عهد صاحبنا بالهند؟

بيد أن ختامها مسك. فبعد أن فغر رضوان فاه خشوعًا يوم عيّن نفسه حارسًا لفردوس العلم عادت الأمور تدخل إلى فيه المفغور طعمًا من خيبة. ذلك أن الرجل ما لبث أن أغمض عن الجنّة عين دهشته وأجال فيها طرف نباهته فإذا العِلم عِلمان، علم مادة وعلم إنسان، وإذا نحن ههنا في تناقض أو انشطار "هو المصدر الرئيسيّ لجميع المشاكل التي نعانيها". رهيبة مشاكلنا التي هذا مصدرها. وهل أدلّ على تخلّف العلوم الإنسانيّة ممّا قد علمناه من تخلّف عند المحاضر في علم النفس مثلًا؟ رهيبة مشاكلنا التي هذا مصدرها. أمّا مشاكلنا التي هذا نتيجة بين نتائجها فلا بأس علينا منها. قريبًا تحلّها الأتمتة. كان ألكسي كاريل وهو أشهر المشدّدين على هذا التفاوت في النموّ بين علوم الإنسان وعلوم المادّة، يقول: "إن الجسد الصحيح يحيا في صمت" .. لكن محاضرنا جسد يتكلّم، يتكلّم، لا يريد أن يصمت، بل يمتطي صهوة منبر ثم يتحف علم الإنسان بمحاضرة يتعدّى فيها ماركس، ماركس ذلك المجهول.

هذا الختام الجميل يتيح لنا الإمساك مرّة أخرى بخيط كنا قد أفلتناه. أنموذج المنهج الجنبلاطيّ... يذكره القارئ. إعدام التاريخ، في جنونه، يجد وراء النظامين ماهيّة واحدة او وجودًا محضًا واحدًا هو الأتمتة. ثم يقوده ذلك إلى "تأليف أحديّ بسيط" يقيمه في غيب الوجود المحض مطلقًا عليه اسم "المجتمع العضويّ المنصهر الواحد" جاعلًا منه، بطبيعة الحال، مَرْبع أنس تتعانق فيه التناقضات. حتى إذا تمّ له التوحيد بينها، عاد – بفعل من وخزة ضمير – فتنازل للواقع

المرّ عن بعض الانسجام في واقعه الفردوسيّ معلنًا أن ثمّة انشطارًا أخيرًا ما يزال يقضّ مضجعه. هكذا يمسي التقريب في وتيرة النموّ ومستواه بين علم المادة وعلم الإنسان هو مجال العمل الحرّ عند جنبلاط. فإذا أخرجت الإنسانية من رحمها أهل علم وعرفان – لا بدّ أن يكون محاضرنا بينهم – يوحّدون في عقولهم بين شطري العلم حلّ على الأرض السلام وفي الناس المسرّة. أمّا في أيّامنا، فما يزال الإنسان المثال – ومثاله جنبلاط – يقيم في قصر مشمخرّ مسبطرّ، لا ينغّص من صفوه إلّا جرذ يقرض جوهره بما هو معرفة لا إنتاج، فلا يكاد الرجل يبدأ في رتقه حتى يعود الجرذ إلى فتقه وهلمّ جرّا أو – إن شاء القارئ – هكذا دواليك... لكن ساعة الجرذ آتية لا ريب فيها، فإن لم يعجّل بمقدمها العلم، حثّ من خطوها العرفان. ألا سقيًا لجدث العظيم القائل:

أطلق الجرذان في الليل وصِحْ ... هل من مبارز؟

XXXXX

يذكر القارئ أنّنا – منذ حلّ أوان الشدّ واشتدت زِيَم– قد طرحنا سؤالين أجبنا فيما سبق عن الثاني منهما: "كيف يتمّ لجنبلاط – وهمًا– عبوره إلى ما يتعدّى الماركسيّة؟". أمّا الأوّل فكان: "ماذا تعني، عند الرجل، رغبته في هذا التعدّي؟". وفي ظنّنا – وبعض الظنّ إثم– أنّ ما تقدّم في سياق البحث من أمر الرجل يظهر للعيان ما تأخّر. لذا غدا في وسعنا الآن إيجاز نظرة إلى العمل السياسي تنطوي عليها هذه المحاضرة أو تستلزمها، منطقيًا، في الأقلّ. فأوّل ما يفقأ العين – عدنا إلى الفرنجة – في الموقف الجنبلاطيّ بُعده عمّا اصطلح أهل النظر على تسميته بالثوريّة. ذلك أنّ ما سمّيناه العجز الجدليّ في الجنبلاطيّة يتيح أمورًا أشرنا إليها آنفًا، لكنّه أمسى في وسعنا الآن أن نستخرج منها سائر نتائجها. فالتوحيد المسكين الذي يبين في نظريّة الوجود المحض يعود إلى الظهور في نظريّة المجتمع الصناعيّ المستوي وجودًا محضًا للنظامين. هكذا نصل مرغمين إلى القول بأنّ نمط التحوّل في مجتمعنا اللبنانيّ، مثلًا، أمر غير ذي بال. فنحن، إن

سلكنا طريق الرأسماليّة أو طريق الاشتراكيّة واصلون في النهاية إلى السيبرنيطيقا. من هنا أنّ جنبلاط يحالف، مثلًا، في رضًى لا تشوبه شائبة ما أطلق عليه في السنوات الأخيرة اسم سياسة الإنماء اللبنانيّة، مغفلًا كون النظام اللبنانيّ قاصرًا، بطبيعة التحالف الذي يعكسه، عن القيام بعبء إنمائيّ له من الجدّيّة حد أدنى. فكل ما يطلبه الرجل هو الإصلاح من شأن النظام بلبنة تسدّ هوّة أو خشبة تسند سورًا حتى إذا أدّى النظام قسطه للعلى أمام الله والشعب نمنا والمحاضر معنا "في التأليف الأحديّ البسيط". فإن استمرّت الشكوى جعل جنبلاط من مقوّمات هي كل الواقع، ليس أقلّها صراع الطبقات، أعراضًا لا بدّ أن تزول من تلقاء نفسها، متجلّية في كل آن، عن الإنسان الحيّ الباقي الذي كان يخفي جوهره – قبل المحاضرة – تحت "قناع الصيرورة ولباس التحوّل". فإن ألحّ الواقع في شكواه، رفعه المحاضر إلى عوالم عقله الكلّيّ الغبطة حيث تحال التناقضات إلى صدامات غيبيّة أمرها متروك لأحد اثنين: العلم والعرفان.

يتبدّى لنا من بعدُ أنّ الرغبة في العبور إلى ما وراء الماركسيّة تتيح البقاء في موقع الإصلاح الخجول المحافظ. وهي رغبة اسمها الآخر الانتظار. التفاؤل الاقتصادي يحملنا على الاكتفاء بالنظر الباسم إلى العلم وهو يمحو المشاكل واحدة تلو الأخرى، فإذا وجدنا أنّ ثمّ خللًا في سير النظام، صحنا به صيحة عاتبة أو عاجلناه بلطمة رفيقة تعيده إلى صوابه. هذا والعمل السياسيّ الفعليّ، أي عمل التغيير، لهوٌ لا طائل تحته. فجوهر الأمور في النهاية واحد، وكلّ تحوّل فهو، في جوهره، عودة أزليّة أو تقمّص يجلو الجوهر الثابت في حلّة عارضة جديدة. ذاك هو الموقف الذي تراه بورجوازيّة الفلّاحين الصغيرة. فهي تريد السكينة المتأمّلة، مكتفية بأن يوفّر لها النظام ما يسعه توفيره دون كبير مشقّة. وتجمع هذه الطبقة إلى الصوفيّة الناجمة عن علاقتها بالطبيعة وقلّة الانتظام وشدّة البطء في وتيرة حياتها، نزعة يسمّونها عندنا بخبث القرى إلى اعتماد المكر الساذج في علاقة أفرادها وجماعاتها بعضهم ببعض. وهذا التضارب بين الصوفيّة في الفكر والمكر السياسي هو، عند جنبلاط، أشهر من أن يذكر. كذلك يتثاقل التاريخ في خطوه

على أرض الفلّاحين الصغار قبل أن يغزو رأس المال الكبير قطاع الزراعة. لذلك فإنّ الإيمان بالديمومة في كلّ شيء أو بالتقمّص مظهر لاحق بصوفيّتهم الأصليّة. هذا كلّه نجده عند جنبلاط متشكّلًا بأشكال فيها بعض الجدّة، نردّها إلى تكوينه الشخصي الذي لا نحبّ الخوض فيه. ولكان في وسع المتقصّي أن ينطلق من هنا إلى تحليل واسع يتناول وقفات سياسية معيّنة وقفها جنبلاط، لكن ذلك يقتضي جهدًا خاصًّا وكلامًا كثيرًا. فلنودّع صاحبنا إذًا بعد أن أمضّنا طول صحبته، ولسان حالنا لا يزال منذ باشرنا هذا البحث حتّى الساعة قول القرشيّ بعد وقعة بدر: "إنّ في القلب حماطة".

لكنّ من حقّ ماركس على جنبلاط أن يقول كلمته فيه قبل أن نمشي نحن. ولسنا نجد عند معلّمنا وصفًا لبؤس الفلسفة الجنبلاطيّة يفْضُل ذلك القول الذي أطلقه المعلّم في صاحب "فلسفة البؤس":

"يريد أن يكون التأليف وهو خطأ مركّب.

يريد أن يحلّق، تحليق رجل العلم، فوق البورجوازيّين والعمّال، وما هو إلّا البورجوازيّ الصغير المتأرجح أبدًا بين رأس المال والعمل".

فاسمعوا وعوا، وإذا وعيتم فانتفعوا ...

[ملاحظة: تأخّر طبع هذا البحث مرارًا في ظروف الأزمة.]